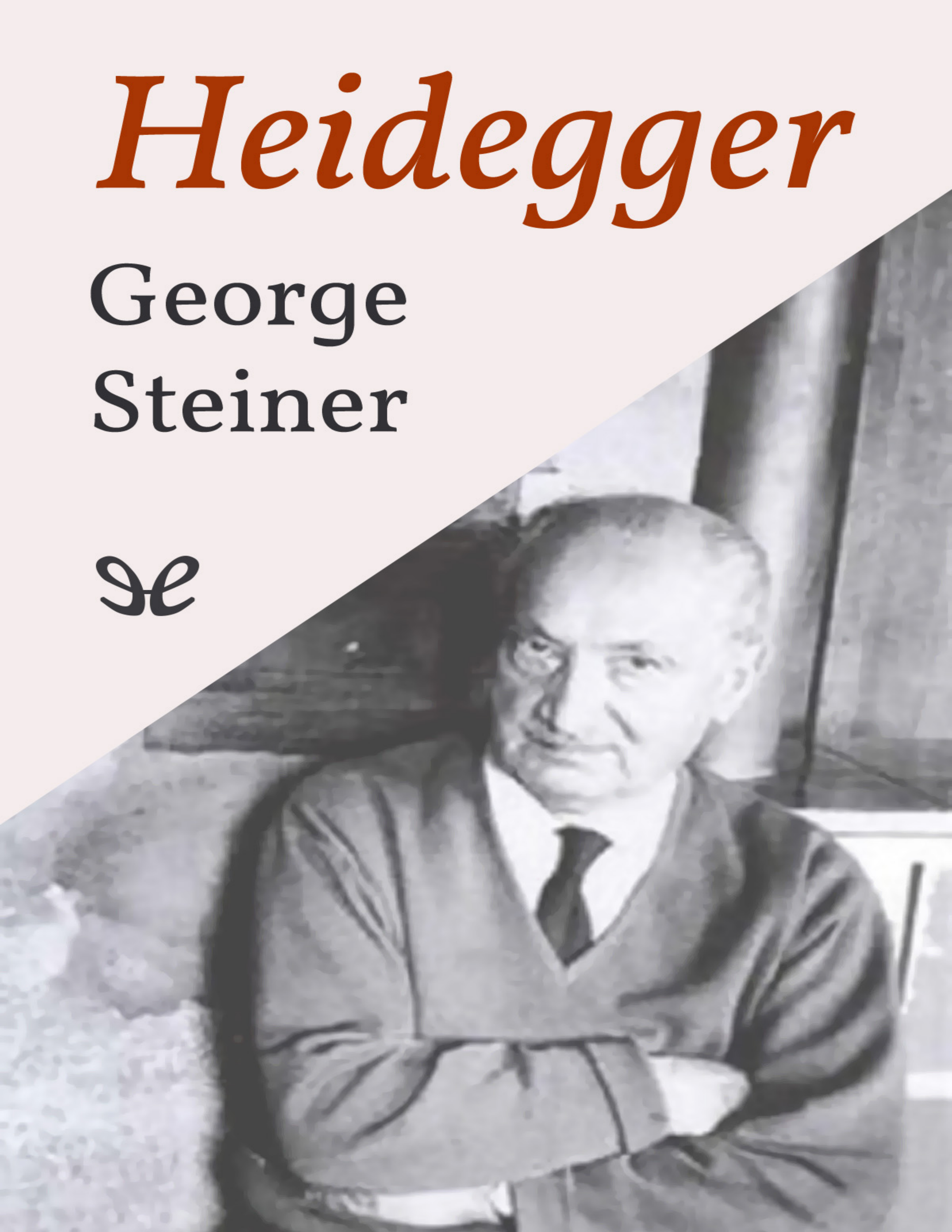

Heidegger
George
Steiner

Pocos filósofos, como Martin Heidegge, han provocado tan opuestos puntos de vista acerca de su importancia en la historia de la filosofía. Hay quienes creen que el autor de *El Ser y el Tiempo*, *Kant y el problema de la metafísica* y *Arte y poesía* es el más eminente crítico de la metafísica desde la época de Emmanuel Kant y lo sitúan al lado de los mayores pensadores como Platón, Aristóteles, Descartes, Leibniz y Hegel. Señalan que su dominio —fundado principalmente en un tema decisivo: «el ser del Ser»— ha llegado a desbordarse hacia múltiples campos de la cultura, entre los cuales se incluyen el existencialismo sartreano, la lingüística, el estructuralismo, la interpretación de textos, la teología, los estudios helenísticos, la teoría literaria y la literatura.

Frente a esas opiniones, los detractores del filósofo arguyen que sus escritos no sólo son impenetrables por la aridez del lenguaje en que están redactados sino que plantean problemas ficticios, además de que sus doctrinas son falsas, su ontología es ilusoria y su influencia es desastrosa.

George Steiner pondera ambas posiciones y, sin tomar partido en pro o en contra, explica cómo en el trasfondo de los textos heideggerianos lo poético, el habla y la historia se hacen presentes.



George Steiner

Heidegger

ePub r1.2
Titivillus 06.02.2023

Título original: *Martin Heidegger*
George Steiner, 1978
Traducción: Jorge Aguilar Mora

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1



INTRODUCCIÓN
HEIDEGGER EN 1991

I

La crisis del espíritu sufrida por Alemania en 1918 fue más profunda que la de 1945. La destrucción material, las revelaciones de inhumanidad que acompañaron al desplome del Tercer Reich, embotaron la imaginación alemana. Las necesidades inmediatas de la simple subsistencia absorbieron lo que la guerra había dejado de recursos intelectuales y psicológicos. El estado de una Alemania leprosa y dividida era demasiado nuevo, la atrocidad hitleriana era demasiado singular para permitir alguna crítica o revaluación filosófica coherente. La situación de 1918 fue catastrófica, pero de un modo que no sólo conservó la estabilidad del marco físico e histórico (Alemania quedó, materialmente, casi intacta), mas también impuso a la reflexión y la sensibilidad los hechos de autodestrucción y de continuidad en la cultura europea. La supervivencia del marco nacional, de las convenciones académicas y literarias, hizo factible un discurso metafísico-poético sobre el caos. (Nada comparable a esto ocurrió en 1945).

De este discurso surgió toda una constelación de libros, distintos de todos los demás producidos en la historia del pensamiento y del sentimiento occidentales: entre 1918 y 1927, en un lapso de nueve breves años, apareció en Alemania media docena de obras que son más que simples libros en sus dimensiones y su situación extrema.

La primera edición del *Geist der Utopie* de Ernst Bloch lleva la fecha de 1918. También el primer volumen de *La decadencia de Occidente*, de Oswald Spengler. La versión inicial del Comentario a los *Romanos* de san Pablo, por Karl Barth, lleva la fecha de 1919. *Stern der Erlösung*, de Franz Rosenzweig, la siguió en 1921. *Sein und Zeit*, de Martin Heidegger, se publicó en 1927. Entre las preguntas más difíciles de contestar se encuentra la de saber si el sexto título constituye parte de esta constelación y, en caso positivo, en qué forma lo hace: *Mein Kampf* apareció en sus dos volúmenes entre 1925 y 1927.

En términos generales, ¿qué tienen en común estas obras? Son voluminosas. Esto no es casualidad, pues nos revela un esfuerzo imperativo hacia la totalidad (siguiendo a Hegel), un intento de ofrecer —aun donde el punto de partida es de un orden histórico o filosófico especializado—, una *summa* de todo enfoque disponible. Fue como si la apremiante prolijidad de estos escritores intentara edificar una espaciosa casa de palabras donde la de la hegemonía cultural e imperial alemana se había desplomado. Son textos proféticos, a la vez utópicos —la utopía de la promesa es tan manifiesta en Bloch como la decadencia, de un *nunc dimittis* del peso de la historia en Spengler—, como retrospectivos y conmemorativos de un ideal perdido, cual debe serlo toda auténtica profecía. El clima de 1918 es tal que obliga a hacer, y lo permite, una remembranza más o menos exaltada de la urbanidad, de la estabilidad cultural del mundo anterior a 1914. (El abismo de 1933-1945 anuló toda esa remembranza).

Estas obras son apocalípticas, en un cierto sentido que también es técnico. Se dirigen a «las cosas últimas». Una vez más, la previsión apocalíptica puede ser saludable, como en el movimiento de Rosenzweig tendiente a la redención, o en el plano de Ernst Bloch para una emancipación secular aunque, no obstante, mesiánica; o puede ser una figuración de catástrofe. A este respecto resulta sombríamente ambigua la enseñanza de Barth sobre la absoluta inconmensurabilidad entre Dios y el hombre, entre la

infinitud de lo divino y las inalterables constricciones de la percepción humana. Nos habla de la necesidad de unas esperanzas que, en esencia, son ilusorias. Conocemos ya la terrible previsión, el contrato con el apocalipsis de *Mein Kampf*. Como su contrapartida del *Leviatán* en Austria, *Los últimos días de la humanidad*, de Karl Kraus, estos escritos que brotaron de la ruina alemana pretenden, en realidad, ser leídos por hombres y mujeres condenados a la decadencia, como en Spengler, o por hombres y mujeres destinados a pasar por cierta renovación fundamental, cierto doloroso renacer de las cenizas de un pasado muerto. Éste es el mensaje de Bloch, el de Rosenzweig y, en una perspectiva de eterna intemporalidad, también el de Barth.

Es la promesa de Hitler al *Volk*.

Una escala enorme, un tono profético y la invocación de lo apocalíptico establecen una violencia específica: se trata de libros violentos. No hay frase más violenta en la literatura teológica que la de Karl Barth: «Dios pronuncia Su eterno No al mundo». Para Rosenzweig la violencia es de exaltación. La luz de la inmediatez de Dios penetra casi intolerablemente en la conciencia humana. Ernst Bloch canta y predica la revolución, el derrocamiento del orden existente dentro de la psique y la sociedad del hombre. El *Espíritu de utopía* conducirá directamente a la encendida celebración que hace Bloch de Thomas Münzer y de las insurrecciones de santos campesinos y milenaristas en el siglo XVI. Ya se han observado, a menudo, la violencia barroca, la satisfacción retórica en el desastre —literalmente, «la caída de las estrellas»—, en el *magnum* de Spengler. Y no hay necesidad de detallar la ronca inhumanidad que había en la elocuencia de *Herr Hitler*.

Inevitablemente, esta violencia es estilística. Aunque intensamente pertinentes, las normas del expresionismo son demasiado generales. Éstos *son* escritos que interactúan decisivamente con la estética, con la retórica de la literatura, la pintura y la música expresionistas. Ciertas voces augureras, las de Jakob Böhme, de Kierkegaard y de Nietzsche, suenan a través del

expresionismo como lo hacen en estos seis libros. Es omnipresente la atmósfera de extremo apocalipsis. Pero lo que yo estoy tratando de identificar en Barth o Heidegger o Bloch es de una índole particular. Sería revelador analizar de cerca los empleos de la negación en el pensamiento y en la gramática del Comentario a los *Romanos*, del análisis de la mundanidad que hace Rosenzweig o de las estrategias de anulación, de exorcismo por medio de la aniquilación en *Mi lucha*. No se trata de la negación hegeliana, con su producción dialéctica de positividad. Los términos hoy tan importantes para nuestro estudio de Heidegger —«nada», «la nada», *nichten*, intraducible como verbo «a-nadar» encuentran sus análogos por todo ese conjunto. El Dios de Barth es «el juez del *Nichtsein* [el no-ser, el ser-nada] del mundo». Del «no estar allí» de lo divino y lo clásico en las ontologías racionales deriva Rosenzweig su programa de salvación. No menos líricamente que la Molly Bloom de James Joyce, Ernst Bloch se esfuerza por imponer un abrumador y salvador Sí contra la *Nichtigkeit*, la «nada» y la negación (*Verneinen*) pronunciadas contra la historia y las esperanzas humanas por la locura de la guerra universal.

Pero el sondeo de la nada, que tiene su historia en especulaciones metafísicas y místicas —la obra de Heidegger tiene su fuente en la célebre pregunta de Leibniz: «¿Por qué no existe la nada?»— y sus apremios a renacer tienen decisivas aplicaciones lingüísticas. Hay que hacer nuevo el lenguaje mismo; hay que purgarlo de los vestigios obstinados de un pasado en ruinas. Sabemos hasta qué grado este imperativo *catártico* es inherente a todo modernismo, después de Mallarmé. Sabemos que casi no hay un manifiesto o escuela estética moderna, ya sea simbolismo, futurismo o surrealismo, que no declare que la renovación del discurso poético se encuentra entre sus propósitos principales. En vena a la vez preciosista e incisiva, Hofmannsthal pregunta cómo es *posible* emplear las viejas, desgastadas y mendaces palabras después de los hechos de 1914-1918 (Wittgenstein escucha atentamente la pregunta). Pero en las obras que he citado, los

intentos por hacer un lenguaje nuevo muestran un radicalismo singular. Mientras que Spengler sigue siendo —tal vez paródicamente— un mandarín, un académico privado, cuyas eruditas solemnidades de voz van, deliberadamente, en contra de lo bárbaro de sus *pronunciamientos* —en un juego que a menudo sigue el modelo del *Fausto* de Goethe—, escritores como Bloch y Rosenzweig son neologistas, subvierten la gramática tradicional. En ediciones ulteriores Barth atenúa la lapidaria extrañeza de su idioma, un idioma que muy concretamente pretendía ejemplificar el abismo existente entre la lógica humana y el verdadero Dios que es «el origen, absteniéndose de toda objetividad (o facticidad) de la crisis de toda objetividad» (*der aller Gegenständlichkeit entbehrende Ursprung der Krisis aller Gegenständlichkeit*). Casi en el lenguaje de Hitler, en esa antimateria al *Logos*, aún queda mucho por examinar. En suma, más consciente y más violentamente que en ningún otro idioma, y en formas que acaso fueran influidas por Dada y por su desesperado llamado a una lengua humana totalmente nueva con la cual dar voz a la desesperación y a las esperanzas de la época, la lengua alemana después de la primera Guerra Mundial busca una ruptura con su pasado. Dotado de una sintaxis peculiarmente móvil y con la capacidad de fragmentar o de fundir palabras y raíces de palabras casi a su capricho, el alemán puede elegir solidaridades en su pasado, con el maestro Eckhardt, con Böhme, con Hölderlin, y con tales innovaciones como el surrealismo y el cine en su actualidad, para encontrar instigaciones de renovación. El *Stern der Erlösung*, los escritos mesiánicos de Bloch, las exégesis de Barth y, ante todo, *Sein und Zeit* son discursos-actos de la índole más revolucionaria.

Tan sólo en este contexto lingüístico y emotivo resulta inteligible el método de Heidegger. *Sein und Zeit* es un producto inmensamente original, pero tiene claras afinidades con una constelación —exactamente contemporánea suya— de lo apocalíptico. Como estas obras, superaría al lenguaje del pasado inmediato alemán y forjaría una nueva habla tanto por virtud de su

invención radical cuanto por un retorno selectivo a fuentes «olvidadas». Probablemente, Karl Löwith fue el primero en observar las similitudes de retórica y visión ontológica que relacionan el *Stern der Erlösung* con *El ser y el tiempo*. Los giros de lenguaje y pensamiento —a menudo brutalmente oximorónicos— de Karl Barth, especialmente la dialéctica de la ocultación y la revelación divinas, tienen su directa correspondencia en Heidegger cuando habla de la verdad. En ambos textos, un violento existencialismo por referencia al enigmático «arrojamiento» del hombre a la vida acompaña a un sentido no menos violento de iluminación, de presencia «más allá» de lo existente. El uso que hace Ernst Bloch de la *parataxis*, o reiteración anafórica, tiene sus paralelos en Heidegger, así como el recurso de personalización abstracta, el trato gramatical de categorías abstractas y preposicionales como si fuesen presencias nominales. Hay un eco más que accidental entre el retrato que hace Heidegger de decadencia psíquica y desecho planetario en la modernidad y el *Menschendämmerung*, o «decadencia del hombre» de Spengler. El lenguaje de Heidegger, totalmente inseparable de su filosofía y de los problemas que ésta plantea, debe verse como un fenómeno característico que brota de las circunstancias de Alemania entre el cataclismo de 1918 y el ascenso del nacionalsocialismo al poder. Muchas de las dificultades que experimentamos al tratar de oír y de interpretar hoy ese lenguaje brotan directamente de su intemporalidad, del hecho de que, inevitablemente, tratamos de aplicar nuestra conciencia de la historia y del discurso tal como se desarrollaron durante las décadas de los años cuarenta y cincuenta a un anterior mundo del habla.

Cabalmente, Gadamer nos habla del *Wortgenie*, o «genio de la palabra» de Martin Heidegger. Heidegger puede sentir y seguir las etimológicas «arterias hasta la roca primigenia del lenguaje». El autor de *Sein und Zeit*, de las conferencias sobre el significado de la metafísica, de la *Epístola sobre el humanismo*, de los comentarios sobre Nietzsche, sobre Hölderlin o sobre Schelling, es, como Platón y como Nietzsche, un estilista de incomparable potencia. Sus

retruécanos —donde la palabra «retruécano» es una designación demasiado débil para una misteriosa receptividad a los campos de resonancia, de consonancia, de eco suprimido en las unidades fonéticas y semánticas— engendraron, hasta llegar a la parodia, el posestructuralismo y el deconstruccionismo actuales. Heidegger pertenece a la historia del lenguaje y de la literatura tanto como a la de la ontología, de la epistemología fenomenológica o de la estética (y tal vez más aún). Por cualquier medida que se le juzgue, su *corpus* es abrumador. Y completará más de sesenta volúmenes (de los cuales, hasta hoy, sólo tenemos una parte, inadecuadamente editada).

Y sin embargo, esta prodigalidad y poderío textual son paradójicos en sí mismos y tienden a oscurecer una *oralidad* central en la enseñanza de Heidegger y el concepto de la empresa del pensamiento serio.

Testigos como Löwith, como Gadamer, como Hannah Arendt, se muestran unánimes diciendo que quienes no oyeron a Martin Heidegger pronunciar conferencias o dirigir sus seminarios sólo pueden tener una noción imperfecta y hasta deformada de su propósito. Son las lecturas y los seminarios anteriores a *Sein und Zeit* los que, en Marburgo, a comienzos de los años veinte, resultaron como una revelación para los colegas y estudiantes de Heidegger. El «rey secreto del pensamiento», como en frase memorable llamó Arendt a su maestro, actuó por medio de la palabra hablada. Gadamer caracteriza la experiencia de escuchar a Heidegger como de «*Einbruch und Umbruch*», de «irrupción y transformación [destructiva-fundacional]». Las pocas grabaciones que poseemos de la voz de Heidegger, ya avejentado, y de su modo de hablar, conservan su magia. Sus críticos se han referido a una especie de brujería histriónica, disfrazada de interrogante simplicidad. Como sabemos, este cargo tiene un sonido ya antiguo. Y el *motif* socrático es de la mayor pertinencia. Sócrates es, declara Heidegger, el «más puro» de todos los pensadores occidentales; y esa pureza es inmediata al hecho de que «no escribe». El *Fedro* de

Platón y su *Carta* VII expresan la contradicción primigenia entre la seria búsqueda del *Logos*, de la visión filosófica por una parte, y la escritura, por la otra. La letra mata el espíritu. El texto escrito es mudo ante el desafío que le responde. No admite desarrollo y corrección internos. El texto subvierte la función absolutamente vital de la memoria (el término clave de Heidegger, *Erinnerung*). Son el sofista, el retórico y el orador venial quienes ponen su oficio por escrito. El poeta auténtico es un rapsoda oral. El verdadero pensador, ante todo el auténtico pedagogo, depende del habla cara a cara, de la dinámica exclusivamente enfocada de la alocución directa para unir la pregunta a la respuesta, y de la viva voz para la viva recepción. Este tema de abstenerse de escribir en toda enseñanza filosófica responsable es perenne en la tradición occidental (como también lo es en el Oriente). Lo encontramos en forma marcada en las prácticas de Wittgenstein, quien, como Heidegger, era un académico antiacadémico, y se burlaba de la «profesión de la filosofía» en su sentido convencional y publicista. (Creo yo que son las conjunciones de profundidad entre Wittgenstein y Heidegger, los dos más sobresalientes pensadores filosófico-lingüistas de la época, tan aparentemente antitéticos, las que ofrecen el terreno más fértil para la futura investigación y comprensión).

Como bien sabemos hoy, la mayor parte de la obra de Heidegger se quedó inédita. *El ser y el tiempo* quedó inconcluso y fue publicado en forma de enormes fragmentos, contra la intención inicial de Heidegger. El constructo interrogante, las repeticiones de definiciones y las tautologías de que rebosan los textos de Heidegger son, a menudo, los de las notas de conferencias, de la intervención en el seminario o del diálogo. La ficción de semejante diálogo, con un estudiante japonés, aparece en uno de los más importantes ensayos de Heidegger sobre la naturaleza del idioma. Yo he encontrado pasajes en Heidegger que son opacos al ojo del lector e inexpresivos en la página, pero que cobran una vida más inteligible, adquieren una lógica de índole casi musical cuando se

los lee en voz alta, cuando se los oye leídos o hablados como los estudiantes, las audiencias públicas para las que primero fueron articulados. Por consiguiente, leer a Heidegger puede ser en cierto sentido un procedimiento no sólo problemático sino hasta antinatural.

Pero aún más profunda es la cuestión de saber si Martin Heidegger está diciendo algo sustantivo y defendible *en absoluto*, si sus voluminosas declaraciones acerca del hombre y el *mundum* son más que hechizos tautológicos. Desde Carnap hasta la actualidad, la filosofía analítica ha tratado *Sein und Zeit* y los ulteriores textos de Heidegger como «mistificación pura», como «sinrazón», de una clase peculiarmente oscurantista y melodramática. Lo que es, según Gadamer, uno de los principales «actos de pensamiento desinteresado» en la historia de la filosofía, ha sido más evidentemente en el clima del discurso angloamericano un temible ejemplo del irracionalismo, de la deconstrucción hipnótica del argumento lógico, conforme penetraban en la sensibilidad alemana y, hasta cierto punto, la francesa, después de Hegel y de Nietzsche. Según esta interpretación, la política de Heidegger es un ejemplo de la vacuidad nocturna y del primitivismo magisterial de su prosa. A través de este breve libro sobre Heidegger, yo he intentado aclarar las implicaciones y el alcance de esta crítica fundamental; y, tentativamente, he señalado lo que me parece el origen subyacente y genético de un dilema muy auténtico. Permítaseme volver a esta hipótesis.

«Yo soy teólogo», declara Martin Heidegger a quienes, en Marburgo y en los primeros años de Friburgo, buscaban una guía para orientarse en la naturaleza revolucionaria de su estilo y sus enseñanzas. La preparación de Heidegger es teológica. La inadecuada incorporación tomista de Aristóteles al «ser» es la que instiga la obra de Heidegger acerca del Seudo-Duns-Escoto y aquellos primeros seminarios sobre la *Retórica* de Aristóteles que revelaron una nueva presencia en el pensamiento europeo. Explícita es la carta a Karl Löwith, del año decisivo de 1921: «No me midan

por las normas de cualquier filósofo creador… Soy un teólogo cristiano». Desde el principio, la manera de cuestionar y de definir de Heidegger, sus tácticas de cita y de elucidación hermenéutica, reflejan íntimamente las técnicas teológicas escolásticas y neokantianas en que se había preparado. Sus primeros ejemplos, los que él estudia y a los que inicialmente hace eco, son san Pablo, san Agustín, Kierkegaard, *iluminati* religiosos como Eckhardt y los pietistas alemanes, de quienes Heidegger, como Hölderlin, deriva gran parte de sus giros lexicales y gramaticales más audaces. Ante todo, la determinación heideggeriana de plantear las preguntas últimas, su postulado no negociado y no negociable de que el pensamiento humano serio debe insistir persistentemente en «las cosas primeras y en las últimas» (aquí es donde son más drásticas las antinomias con el mundo de la filosofía de Hume y de Frege), tienen su nacimiento y su justificación en una esfera de valores religioso-teológica. Si Martin Heidegger se interroga infatigablemente sobre el ser del Ser, de *on* y de *ousia*, es porque la teología y los usos teológicos de Aristóteles lo han llevado a hacerlo así.

Durante la redacción de *Sein und Zeit* parece haber ocurrido lo que yo considero como el inicial y radical *Kehre* («giro») de la actitud de Heidegger. Y es el giro que va de lo teológico a lo ontológico. Ya conocemos la machacona insistencia de Heidegger en esta disociación. *El ser y el tiempo* y las obras que lo siguen niegan toda referencia teológica. Constituyen una crítica intransigente de la trascendencia en el sentido teológico y neoplatónico. Sobre todo, con la mayor severidad, Martin Heidegger rechaza lo que llama «lo ontoteológico»; es decir, los intentos de fundar una filosofía del ser o epistemología de la conciencia sobre algún tipo de base teológica racional o intuitivamente postulada. La inferencia de cualquiera de esas bases, como pronto lo descubrimos de la manera más importante en Kant o, más encubiertamente, en la hipóstasis del *Geist* (del «Espíritu») en el historicismo teleológico de Hegel es, según Heidegger, algo completamente ilícito. Una ontología

auténtica, como la que él desarrolla, es un «pensamiento de» la inmanencia existencial humana cuya referencia al ser, a lo primordial, al hecho escueto y la verdad de la esencia, no tiene una dimensión teológica. Una y otra vez Heidegger hace que esta discriminación sea imperativa en su empresa y en nuestro entendimiento de la condición humana. Aún más drásticamente que una «superación de la metafísica» (cuyos fundamentos teológicos, ciertamente en la tradición occidental, son perennemente transparentes), el pensamiento de Heidegger es una «superación de la teología» o, más precisa y decisivamente, una superación de los fantasmas teológicos que, obstinadamente, habitan la filosofía occidental aun en su vena más explícitamente agnóstica o atea (la de Nietzsche). Las alusiones de Heidegger a la teología, a los usos que los teólogos de Marburgo y de otros lugares estaban dando a esta ontología, se vuelven cada vez más irónicas. La distancia entre él y los teólogos tiene que establecerse de la manera más inconfundible. En años posteriores solía observar que el problema, sobre el cual él no tenía opinión, no era saber si la teología podía ser una *Wissenschaft* (un *corpus* científico y positivo de método y conocimiento), sino si tenía algún derecho a existir.

No hay razón para interrogarse sobre las convicciones de Heidegger sobre esta cuestión clave. Es legítima la convicción de que su angustia por la diferenciación expresa con toda precisión su propia conciencia de la gran vecindad del radicalismo teológico y su radicalismo ontológico. Pero no refuta, *a priori*, la afirmación de Heidegger de una inmanencia existencial, del «estar ahí del mundo» y de la fenomenalidad de lo existente en un conjunto de categorías que no son teológicas ni antiteológicas sino enteramente ajenas a la dimensión teológica (como lo son, comparablemente, los modelos de ser en las cosmologías científicas modernas). La pregunta es: ¿cuál es el papel en el pensamiento y en el lenguaje de Heidegger (siendo ambos estrictamente inseparables) de la renuncia y el rechazo de lo teológico? ¿Podría haber, de hecho, una articulación

comunicable, supuestamente inteligible, de una ontología de la inmanencia pura?

Ésta es, creo yo, *la* pregunta que debe hacerse a las enseñanzas de Heidegger. Lo advierto en este libro. Pero se la debe enfatizar más.

La violencia del neologismo, de lo compacto gramatical en el discurso de Heidegger, refleja materialmente el esfuerzo, hecho bajo persistente presión, de forjar un lenguaje de totalidad ontológica en que no se inmiscuya la presencia teológica. Los idiomas de las matemáticas y de la lógica formal logran cifrar una inmanencia sistemática. No necesitan referirse a lo trascendente, a lo indefinible. En cierto sentido, son tautologías dinámicas. Paradójicamente, existen analogías con este cierre sobre sí mismo en el idioma de Heidegger. La cópula, el *es*, que epistemológica y ontológicamente constituye el objeto constante de la meditación de Martin Heidegger, también encarna el principal instrumento de su estilo. *Sein und Zeit*, las conferencias sobre metafísica, sobre el acto de pensar, las exposiciones de Schelling y de Nietzsche, los últimos escritos sobre arte, abundan en tautologías, sean manifiestas o veladas. En la dialéctica heideggeriana A queda definida como A en un imperativo tautológico que, conscientemente o no, genera una contradeclaración a la autodefinición tautológica de lo trascendente tal como habla desde la *Zarza Ardiente*. El «Soy lo que soy» o «Soy lo que es» de la deidad mosaica recibe un eco opuesto en las definiciones heideggerianas de Ser, *qua* Ser, en su esforzada negativa a tolerar la dispersión definitoria del Ser en los seres.

Aquí, la intratable dificultad es ésta: las matemáticas y la lógica simbólica pueden proceder, en realidad, dentro de una tautología y un cierre sistemáticos. El lenguaje natural, como lo hemos heredado de las fuentes hebraicas y helénicas, y como en el Occidente ha quedado indeleblemente marcado por el inmaterialismo platónico y por el trascendentalismo judeo-cristiano, no puede ser convincentemente purgado de su registro metafísico, de sus connotaciones y su inferencia implícita. Hablar después de las

Escrituras y del *Fedro*, después de san Agustín y de Dante, después de Kant y de Dostoievski, es hablar trascendentalmente. Es valerse, incluso si se hace involuntariamente, de las fundamentales categorías de la «otra-dimensionalidad», ya sean teológicas, espirituales (también en sentido psicológico) o mitológicas, en que «mitología» significa el platonismo y el neoplatonismo que tanto ha estimulado la vida del espíritu y de la imaginación en Occidente.

La contra-acción de Martin Heidegger ha sido formidable. Dispone no sólo de su propia reformación del habla filosófica alemana. Anima sus marchitas y metamórficas traducciones de los presocráticos, de Aristóteles, del latín de los escolásticos. Las lecturas y modificaciones de frases que hace Heidegger de Sófocles, de Hölderlin o de Trakl son intentos de reclamar para un lenguaje de presencia ontológica, de *Gegenwart*, las altas cumbres ocupadas ilícitamente (según Heidegger) por la ontoteología y la metafísica que perpetúan nuestro «olvido del Ser». Son, según un celebrado tropo de Heidegger, los esfuerzos del leñador que trata de abrirse un camino hasta el «claro», hasta el luminoso «estar allí de lo que es».

Ya he dicho que la prodigiosa purga (*katharsis*) de Heidegger se encuentra entre los principales actos de la historia del pensamiento y del lenguaje. Su desafío, su provocación y su influencia son y serán inmensos. Pero es difícil negar una sensación de fracaso final. Notablemente, el propio Heidegger fue incapaz de llegar a una definición de *Sein*, del Ser y el ser del Ser, que no sea una pura tautología o una cadena metafórica e infinitamente regresiva. Él mismo reconoció este hecho, atribuyendo a la propia habla humana alguna inadecuación radical al encontrarse ante el Ser. En realidad, existe una inestabilidad decisiva, una contradicción en el meollo mismo de la empresa de Heidegger. El epílogo de 1943 a *Was ist Metaphysik?* («¿Qué es la metafísica?») propone que «Ser *wohl west* [acuñación heideggeriana estrictamente intraducible, que significa algo como “es dinámicamente y respira seminalmente”] sin el existente, pero que nunca podrá haber nada existente sin Ser»

(«*das Sein wohl west ohne das Seiende, dass niemals aber em Seiendes ist ohne das Sein*»). En la quinta edición de la conferencia simplemente se invierte esta doctrina central. Ahora se nos dice que «*das Sein nie ist ohne das Seiende*» («nunca hay un ser del Ser sin el existente»). En seis años se había invertido todo el postulado ontológico. Gadamer infiere, con mucha justicia, el «*pathos* escatológico» que se desencadenó sobre Heidegger y Alemania durante estos años. Pero toda la confusión es más honda. Como en cualquier parte de Heidegger, el pensamiento y el experimento de habla exigido para «pensar en el Ser» independiente de los existentes, o de lo que es, real y existencialmente, resulta abortado. O, lo que importa mucho más, el propio experimento constituye una regresión involuntaria a lo teológico. Remplacemos *Sein* por «Dios» en todos los pasajes clave, y su significado se vuelve transparente. Un *Sein ohne Seiendes* («un Ser sin seres») como Heidegger *debe* postularlo si quiere mantenerse fiel a la antimetafísica y la antiteología de sus enseñanzas, es inconcebible e indecible precisamente en las maneras en que es inconcebible e indecible el *Deus absconditus*, el inmóvil *Primer Motor* del trascendentalismo aristotélico y agustiniano.

La equivalencia es aquello que Heidegger se esfuerza, casi desesperadamente, por evitar. Una y otra vez, su idioma y las pretensiones de inteligibilidad de sus definiciones y traducciones se parten, bajo presión. Heidegger desentierra etimologías desde profundidades sin precedentes y a menudo arbitrarias. En plena oscuridad encuentra, una vez más, a los dioses antiguos. Y de allí el giro, inagotablemente fascinador, a la poesía, a las artes, después de lo que el propio Heidegger parece haber reconocido como una derrota central, no sólo política sino también filosóficamente. En un movimiento que es casi el de Schelling y del esteticismo filosófico (en la secuela de Nietzsche), Heidegger localiza en el *mysterium tremendum* de la oda de Hölderlin, o de la pintura de Van Gogh, esa «otredad» de la presencia absoluta, de la autosignificación ontológica, a la que no puede conceder una categoría teológico-

metafísica. Y también, y de la manera más enigmática, de allí el giro hacia «los dioses», hacia el *Geviert* («cuarteto») de fuerzas paganas y ctónicas que se encuentran en los últimos escritos de Heidegger. Pues para el último Heidegger, el Ser es presencia en la poesía y en el arte en que creemos. Pero ¿cómo se puede pensar, cómo se puede decir eso que «brilla a través» del canto coral en *Antígona*, cómo se puede pensar y decir eso que «se oculta y se revela a sí mismo como el verdadero ser del Ser» en los cuadros de Van Gogh de unos zapatos de campesino, en términos diferentes de los de la trascendencia? Las palabras le fallaron a Heidegger y, en una etapa decisiva de su vida y de su obra, él les falló. Crueles son las simetrías de la inmanencia.

II

Mi introducción a Martin Heidegger apareció por primera vez en 1978. Para entonces ya era perfectamente posible llegar a un cuadro general de la participación de Heidegger en el nacionalsocialismo. La obra de Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, publicada en 1962, contenía los textos esenciales. Allí podemos encontrar las declaraciones públicas ultranacionalistas y pronazis hechas por Heidegger durante su *Rektorat* en la Universidad de Friburgo de Brisgovia. Nueve años antes, el punzante e incisivo *Heidegger: Denker in dürftiger Zeit* de Karl Löwith había revelado la paradoja central de la coexistencia en Heidegger de un filósofo de inmensa estatura y de un activo partidario de la barbarie. Nuevos elementos del caso fueron aportados por las *Notizen zu Martin Heidegger* (1978) de Karl Jaspers y por la edición aumentada de la *Philosophie Autobiographie* del propio Jaspers, que había aparecido el año anterior. Una opinión en gran parte apologética sobre el asunto apareció en el estudio de Otto Pöggeler: *Philosophie und Politik bei Heidegger* de 1972. Y, sobre todo, cualquier lector interesado pudo

consultar la decisiva entrevista con Heidegger, entrevista intolerablemente astuta y evasiva, publicada póstumamente en el *Spiegel* en 1966. Este texto, por sí solo, habría debido enfocar la atención general en el tema del casi total silencio de Heidegger acerca del Holocausto durante los años de sus enseñanzas y escritos después de 1945. Son este silencio y la notoria frase que lo interrumpió —frase en que Heidegger compara Auschwitz con la práctica de la industria alimentaria motorizada y con la amenaza nuclear— las que, a mi parecer, constituyen el *gravamen* de todo el trágico asunto. Hasta donde yo sé, mi propio librito fue uno de los primeros, si no el primero, en declarar que es el silencio de Heidegger después de 1945, más que la opaca y patética retórica de 1933-1934, el que desafía toda comprensión.

A partir de 1984, los artículos de Hugo Ott han ofrecido un inapreciable y detallado examen de las actividades de Heidegger como *Rektor*, de su actitud para con sus colegas y estudiantes, y de sus relaciones con el régimen de Berlín (estos diversos artículos se encuentran hoy compilados en *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*, de Ott). La serena pero devastadora acusación de Löwith al comportamiento y las opiniones de Heidegger a mediados de los años treinta puede encontrarse en *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933* (1986). Muchos aspectos del papel pragmático y político y de la importancia de Heidegger aparecen en *Heidegger und die praktische Philosophie* (editado por Pöggeler y por Annemarie Gethmann-Siefert, 1988). Pero fue indiscutiblemente la publicación, en octubre de 1987 de la versión francesa de *Heidegger et le nazisme*, de Víctor Farías, la que desató la tormenta. Desde entonces la bibliografía polémica ha adquirido un volumen casi grotesco. Han llovido libros, artículos y números especiales de publicaciones filosófico-políticas. Hoy contamos con revisiones monográficas y bibliografías de este debate. Las cosas se han vuelto más confusas y más enconadas por la publicación póstuma de ciertos artículos antisemitas y progermánicos escritos por el joven Paul De Man. *Sí hay* contigüidades, aunque de índole

sumamente sutil, con el *fracas* de Heidegger. Y en los últimos años ha sido casi imposible mantenerse al día del tumulto de voces, acusadoras o defensoras, humanistas o deconstructivas. La causa de Heidegger es hoy demasiado *célebre*.

Esto es un tanto extraño. El libro de Farías, cuando toca la filosofía, es de la mayor vulgaridad e imprecisión. Además, está atiborrado de erratas no sólo con respecto a hechos y fechas sino también en sus traducciones de Heidegger (algunas ya han sido enumeradas en el artículo de Thomas Sheehan sobre «Heidegger and the Nazis», en la *New York Review of Books* del 16 de junio de 1988, pp. 38-39). Muy poco hay en Farías que no se encontrara ya en la investigación de Ott o en un testimonio como el de Wilhelm Schoeppe sobre Heidegger y Baumgarten publicado en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (28 de mayo de 1983). Y sin embargo, es verdad que la obra de Farías ejerció un impacto acumulativo. Es impresionante la simple compilación de documentos y de informes de testigos presenciales, especialmente del periodo 1933-1945. Se han puesto al descubierto vetas negras. Farías ha mostrado que Heidegger mintió al tratar de ocultar que, hasta 1945, conservó su credencial de miembro del partido nazi. Ha aclarado hasta dónde llegó el colapso psíquico de Heidegger tras la rendición del Reich, y mostró cuán patéticamente inadecuadas fueron las respuestas que Martin Heidegger dio a quienes, en la época de los tribunales de desnazificación, investigaron su conducta. Gracias a las investigaciones de Farías, por muy vulgares y virulentamente selectivas que a veces sean, ya no se pueden pasar por alto ciertos momentos específicos del abyecto trato dado por Heidegger a colegas académicos que estaban en peligro, ni la admiración de Heidegger al Führer ni las solapadas tácticas a las que recurrió para sobrevivir. Pero, como tantos antes que él y aún hoy, Farías no dice nada sustantivo sobre la posible congruencia entre la ontología de *Sein und Zeit* y el surgimiento del nazismo. Tampoco percibe la enormidad del silencio de Heidegger después de la guerra, de la negativa del filósofo del Ser, del magistral intérprete de Sófocles y

de Hölderlin, a enfrentarse a su conciencia, su reflexión, su discurso ante la inhumana negación de la vida en que él había desempeñado una parte (por muy retórica que fuese, por muy de mandarín).

El ser y el tiempo fue escrito a comienzos de los años veinte. Procedió, como lo he dicho, del apocalipsis de 1918 y del ambiente del expresionismo. Es completamente anterior al nacionalsocialismo. Que yo sepa, ningún energúmeno nazi lo leyó o habría sido siquiera capaz de leerlo. El meollo, que se complica más por el problema de la deconstrucción y de posheideggerianos como De Man, es éste: ¿existen en las incompletas categorías de *summa* ontológica de Heidegger defensas del inhumanismo, erradicaciones de la persona humana que, en algún sentido, allanaran el camino al ulterior programa del nazismo? ¿Es el juego de Heidegger con y sobre la Nada (juego íntimamente análogo a una teología negativa) un nihilismo *in extremis* en lugar de, como profesa serlo, una «superación del nihilismo»? Sin duda, *Sein und Zeit* y la teoría de Heidegger sobre el lenguaje, que habla al hombre en lugar de ser hablado por él, es absolutamente seminal en el moderno movimiento antihumanístico. Hay poco en la deconstrucción o en la «abolición del hombre» de Foucault, con sus antecedentes en Dada y en Artaud, que no esté expresado en el *a*-humanismo de Heidegger, en que el *privativo* del prefijo me parece más atinado y justo de lo que sería el de *in*-humanismo. En segundo lugar, está el célebre apremio de la muerte, de la voluntad y el avance hacia la muerte en el análisis que hace Heidegger del ser sentido, de la individuación humana. Arraigada en Pascal y en Kierkegaard, esta insistencia en la muerte, por virtud del hecho de que intenta liberarse de contextos teológicos, lleva una pesada carga de negación. ¿Podemos decir que este peso vuelve a Heidegger, así como las actitudes de sus lectores, hacia las macabras obsesiones del nacionalsocialismo?

No veo ninguna respuesta fácil a estas preguntas. *Post hoc* no es *propter hoc*. Libros de la dificultad y la singularidad de *Sein und Zeit* no ejercen, de ninguna manera inmediata o programática, su

efecto sobre la política y la sociedad. Bien puede ser, en realidad, que la tonalidad de Heidegger, que el predominio carismático de Heidegger sobre ciertos círculos de intelectuales y de la sensibilidad de la Alemania de finales de los veinte y comienzos de los treinta, contribuyera al ambiente de fatalidad y de dramatización en que floreció el nazismo. Intuitivamente, tal conjunción nos parece plausible. Pero sólo se la podría demostrar si se probara que textos específicos del *magnum* de Heidegger habían generado mociones dependientes de argumentos y de acción en el ascenso de Hitler al poder. Ninguna de tales demostraciones ha resultado convincente, pese a intentos de críticos de Heidegger como Adorno y Habermas. Bien podría ser que estuviésemos demasiado cerca de los hechos. La oscuridad puede cegar tanto como la luz; y ambas pueden necesitar siglos para separarse (consideremos los debates que aún persisten sobre la política de Maquiavelo o de Rousseau y su impacto sobre la política).

Lo que me parece perfectamente evidente es hasta dónde llegó la participación retórica y administrativa de Heidegger en la nazificación del mundo universitario alemán en 1933-1934. Como tantos otros intelectuales, Heidegger se dejó atrapar manifiestamente por la brutal y festiva embriaguez que recorrió Alemania, después de unos quince años de humillación nacional y de desesperación. La fuerza bruta puede mesmerizar al temperamento del mandarín académico (durante un tiempo Sigmund Freud estuvo fascinado por Mussolini, y fueron legión los pensadores y escritores que rindieron culto ante el altar de Stalin). Es indiscutible que Martin Heidegger se vio a sí mismo como un elegido *praeceptor Germaniae*, como un jefe del pensamiento que moldearía una resurrección nacional. Nos viene a la mente la imagen platónica, no sólo por referencia a las doctrinas de gobierno de los filósofos, sino también respecto al papel de Platón como asesor de los déspotas sicilianos. El capítulo sobre la ineptitud de los filósofos en cuestiones políticas es bastante largo. El odio de Voltaire a los judíos era virulento. El racismo de Frege es de la

índole más negra. Sartre no sólo trató de evadir o de encontrar disculpas al mundo del Gulag; deliberadamente falsificó lo que sabía sobre la insensata barbarie de la revolución cultural en la China maoísta. Es un secreto a voces que los intelectuales de biblioteca y los hombres que se pasan la vida rodeados de palabras, de textos, pueden experimentar con especial intensidad las seducciones de las propuestas políticas violentas, particularmente cuando tal violencia no toca a su propia persona. En la sensibilidad y la visión del maestro carismático, del absolutista de la filosofía, puede haber más que un simple toque de sadismo vicario (*La lección*, de Ionesco, es una macabra parábola de esto).

Tales precedentes y datos psicológicos no son disculpa. La *Rektoratsrede* de Martin Heidegger, su notorio discurso apoyando la ruptura de Hitler con la Sociedad de Naciones, su elegía de un delincuente nacionalista a quien las autoridades francesas de ocupación ejecutaron en Renania —y al que los nazis convirtieron en mártir— son documentos nauseabundos. En ellos traspira la embriaguez de la ferocidad y la mística de un hombrecillo súbitamente transportado (o, antes bien, que se creía transportado) al centro mismo de grandes asuntos histórico-políticos. En la clamorosa sucesión del libro de Farías, no encuentro nada más penoso y más desconcertante que la decisión de ciertos espíritus eminentes de salvar precisamente *esos* lamentables textos. En *De l’esprit: Heidegger et la question*, de Derrida, en *L’imitation des modernes* y en *La fiction du politique* de Lacoue-Labarthe, encontramos una extensa y minuciosa defensa del puesto central que tales textos ocupan en Heidegger, y, de hecho, en toda la reflexión pedagógico-política moderna. Abundan las comparaciones de la *Rektoratsrede* con la *Carta* VII de Platón, con Hobbes o con Rousseau. Se nos muestran afinidades entre la opaca y ridícula retórica de los discursos y artículos de Heidegger en 1933-1934 y el vocabulario de sus preeminentes escritos sobre ontología, metafísica y las artes. Si hemos de creer a los maestros de la deconstrucción francesa —quienes con toda razón y derecho ven en

Heidegger el engendrador de toda la hermenéutica deconstruccionista—, la *Rektoratsrede* constituye nada menos que una revaluación fundamental de la función del pensamiento y la educación en el Estado moderno, y es insuperable su significación por referencia a conceptos tales como «conciencia» y «destino». Para creer esto me atrevo a decir que tendríamos que ser sordos a la inflada brutalidad, al macabro *Kitsch* del lenguaje y la sintaxis de Heidegger en este punto (la traducción al francés, que etimologiza la recesión hacia Kant y aun hacia Aristóteles, como la practican Derrida, Lacoue-Labarthe y Lyotard, oculta la verdadera naturaleza del original). No menos que, digamos, algunas de las pontificaciones de Bertrand Russell a los Estados Unidos, las declaraciones académico-burocráticas de Heidegger durante e inmediatamente después del ascenso de Hitler al poder constituyen un fenómeno sin duda significativo y sin duda problemático pero, asimismo, fundamentalmente aberrante. Mal han defendido este *erratum* sus exegetas.

Digámoslo una vez más: el hecho anulador es el silencio de Heidegger después de 1945. Esta vergonzosa abstención es contemporánea de parte de su obra de mayor alcance por referencia a la naturaleza de las crisis ecológico-planetarias, por referencia a la naturaleza del lenguaje y de las artes. Martin Heidegger está escribiendo y profesando, en pleno dominio de sus facultades, durante los años mismos en que niega toda respuesta a la cuestión de la verdadera calidad del hitlerismo y de su consecuencia en Auschwitz. Notoriamente, en 1953 reimprime, sin alterarla, la célebre frase del prólogo de «¿Qué es metafísica?» en que por primera vez fue invocada la verdad «no realizada» u oculta del nacionalsocialismo. Luego, allí está la otra frase que ya he citado. Por lo demás, *silentium*. Durante las décadas de 1950 y 1960 Heidegger no se pronuncia acerca de la hegemonía estadunidense-rusa sobre el planeta; ni de la destrucción del medio ambiente (que ya había advertido, con soberbia clarividencia, durante los años veinte). Como lo sabemos por la entrevista del *Spiegel*, estaba

preparando una apología póstuma, peculiarmente mendaz, de su propio papel durante las décadas de 1930 y 1940. Pero el pensador del Ser no tuvo nada que decir sobre el Holocausto y los campos de la muerte.

En mi estudio introductorio sugerí que este vacío podía haber surgido de la visión específica de Heidegger sobre el destino o «misión providencial» (*Schickung*) de Alemania, de su convicción de que Alemania y la lengua alemana que, sostuvo, sólo era comparable al griego antiguo, estaban destinadas, estaban «llamadas» a manifestar y experimentar tanto la cumbre misma de las realizaciones humanas —en la filosofía alemana, en la música del mundo de habla alemana, en la poesía de Hölderlin— como también el más profundo abismo. Juzgar la catástrofe de Auschwitz habría sido, en cierto ineluctable argumento sobre la simetría, como poner en duda la singularidad ontológico-histórica y la preeminencia del destino de la «alemanidad». Aún creo que puede haber verdad o al menos una contribución a la verdad en esta sugestión. Pero ya no parece suficiente. Y es mérito indudable de la acusación de Farías y del debate que engendró, que el problema del mutismo de Heidegger tras el fin del Reich y su diestramente lograda restauración a una posición de autoridad hayan pasado a ocupar un lugar central.

Se han propuesto incontables respuestas. Los antiheideggerianos han proclamado llanamente que la tenebrosa ontología —finalmente indescifrable— de *Sein und Zeit* ha quedado expuesta de una vez por todas por la radical incapacidad de Heidegger para «pensar en Auschwitz», para ver en qué formas la bestialidad del nazismo puede situarse en una interpretación racional de la historia social y política. En esencia, el silencio de Heidegger después de 1945 deconstruiría las pretensiones de su filosofía de tener unas auténticas visiones de la condición humana y las relaciones entre la conciencia y la acción. Una opinión más condicionada es la que trata de la *Kehre* de Heidegger, del posible «giro» de la ontología de *El ser y el tiempo* hacia la evacuación del

pensamiento, del habla, del arte y de la interrelación de «la tierra y los dioses» por el hombre en sus últimas obras. A la pura y fría luz de esa lectura de la esencia, la historia política, así fuera de un tenor apocalíptico, sería estrictamente considerada como inmaterial, como ajena a todo riguroso «pensamiento del Ser». Con mayor sutileza, los partidarios de Heidegger han propuesto la idea de que la tecnología del proceso nazi de exterminación, del Gulag soviético, de los armamentos nucleares, cumple categóricamente con el profético análisis heideggeriano de la decadencia tecnocrática —nihilista— de la presencia del hombre en el mundo. Heidegger *tuvo demasiada razón*. Pero le era imposible decirlo en el clima de la posguerra. Cualquier cita de sí mismo, que lo convalidara, habría sido más escandalosa que el silencio. De una manera que hiela la sangre en las venas, Lyotard, en su *Heidegger et les «juifs»* (1988), sugiere que Auschwitz fue una puesta en acción, en grado supremo, de ese «olvido del Ser» que se encuentra en el meollo mismo del análisis heideggeriano de la historia y la conciencia occidentales. Dentro de ese contexto dominante, el «olvido de los judíos» (la palabra aniquilación sería una tautología final de no-recuerdo) habría sido el producto perfectamente lógico y previsible. Heidegger no necesitó articular esa terrible verdad que, para el lector sagaz, estaba latente en su fenomenología de lo existencial.

Hay quienes piden paciencia, quienes señalan, con cierta justificación, lo incompleto de los testimonios. Hasta ahora gran parte de los escritos, enseñanzas y correspondencia de Heidegger son inaccesibles. Los documentos que surjan podrán arrojar una luz decisiva sobre las opciones y decisiones de Heidegger después de la guerra. Alguna frase central y humanamente aceptable puede surgir todavía del voluminoso *Nachlass*. Por último, hay apologistas de Martin Heidegger, aunque sean pocos, para quienes el gran silencio del Maestro revela una profunda decencia y *dignitas*. Si estoy interpretando correctamente la actitud hacia Heidegger del gran poeta y luchador de la Resistencia René Char o de un admirador como Braque, todo señala en esa dirección. ¿Qué *podía*

decir Heidegger? ¿Qué, salvo oportunistas trivialidades, podía ofrecer el lenguaje de Hölderlin, de Kant, del propio Heidegger, acerca de la última bestialidad y autodestrucción? ¿Qué filósofo, *en cualquier parte*, tuvo algo que decir más que vanas vulgaridades acerca de la noche que cayó sobre el hombre en el decenio de 1940?

La mera complicación y posibilidad de traslape entre estos diversos intentos de explicación sugiere que puede haber alguna pertinencia entre ellos. A lo que se puede añadir la posibilidad (yo creo que es más que eso) de que Heidegger fuera, en *propria persona*, un hombre de poco carácter, que iba envejeciendo obsesionado por la astucia, por la ambición, por ciertas tradiciones profundamente arraigadas y «agrarias» de ocultamiento y explotación. Su hectárea de terreno podía haber presenciado la cosecha del infierno, pero no por eso dejaba de ser la suya.

Paul Celan es importante en toda semblanza de Heidegger, y el tema de las relaciones entre Celan y Heidegger se ha vuelto crucial para nuestra visión de la influencia de Heidegger, particularmente con respecto a su actitud después de 1945. Los poquísimos especialistas (entre los que ocupa lugar preeminente Bernard Böschenstein) que han tenido acceso a la biblioteca de Celan y a sus notas privadas fueron testigos de la constante intensidad de la preocupación del poeta por las obras de Heidegger. Diríase que Celan anotó *Sein und Zeit* con todo detalle y que conoció íntimamente las conferencias de Heidegger sobre Hölderlin, George y Trakl. Lo que es absolutamente claro es hasta qué grado el vocabulario radicalmente innovador de Paul Celan y, en ciertos puntos, su sintaxis, son heideggerianos. No cabe duda de que a menudo hay una proveniencia compartida: en la lengua alemana barroca y pietista, en Hölderlin, y ante todo en Rilke, cuya influencia lingüística sobre Heidegger y Celan fue extensa. Y sin embargo, es con el nombre mismo de Heidegger con el que Paul Celan hace un vívido juego de palabras. El poeta avanza «*heidegängerisch*» (el retruécano adjetival, con su juego sobre «calor» e «ir» o «caminar»

no sólo es intraducible, sino que se remite al registro hecho por el propio Heidegger de «calor» y «acre» en su nombre). Es a la «heidegängerisch Nähe» (aquello que «está cerca en el paseo de su calor que es de Heidegger») a lo que Celan vuelve una y otra vez en «Largo», uno de sus poemas más densamente alusivos y autoalusivos. Martin Heidegger, a su vez, no perdía de vista la poesía de Celan, y, en un raro acto público, asistió a las lecturas de Celan. Aun sobre la base de una documentación incompleta, resultan palpables la intensidad y la profundidad de esta relación interna.

Junto con Primo Levi (y ambos eligieron el suicidio, en pleno dominio de sus facultades), Paul Celan es el *único* sobreviviente del Holocausto cuyos escritos son, en cierto grado indiscutible, conmensurables con lo indecible. Sólo en Levi y en Celan retiene el lenguaje, ante la cara exacta de la enormidad y finalidad subhumanas y sin embargo demasiado humanas, su reticente totalidad. El hecho de Auschwitz, la matanza de judíos europeos a manos alemanas, imbuye por entero la obra y la vida de Celan. Así, hasta en un plano puramente intelectual, el giro de Celan hacia Heidegger sería problemático. Pero este giro fue, como bien lo sabemos, mucho más que abstracto. Los dos estuvieron presentes, uno frente al otro, con extraña fuerza. La cristalización de esa recíproca presencia fue la visita de Celan a la célebre choza de Heidegger en Todnauberg pocos años antes de que Celan se suicidara. Esa visita y el único testimonio conocido de ella, el poema intitulado «Todnauberg», publicado en *Lichtzwang* en 1970, se han vuelto objeto de fervorosas investigaciones y especulación. Una mitología hermenéutica ha brotado desaforadamente en torno de una opacidad central. Tanto Derrida como Lacoue-Labarthe han dedicado un tratamiento monográfico, a la vez punzante y sutilísimo, a la lírica y a las complejidades de significado de las que brotó. Del encuentro sólo sabemos lo que el enigmático recuerdo de Celan nos dice o, mejor dicho, decide no decirnos. No cabe duda de que hubo una abrumadora y lacerante decepción —en los sentidos

etimológicos de esa palabra que significa a la vez «desengaño» y «falsedad»—. Como «a través de un cristal oscuro» y más oscuro que oscuramente, en «Todnauberg» sentimos un misterioso silencio. Celan llegó a cuestionar, a «poner en duda», la percepción o no-percepción por Heidegger de la *Shoah*, de los «vientos de muerte» que habían convertido en cenizas a millones de seres humanos y al legado judío que imbuía el destino de Celan. Si alguien tenía el derecho y la obligación de pedir alguna respuesta, así fuese la de impotente desolación, a la cuestión de lo inhumano, ése era Paul Celan. Cuando escribió, como lo hizo, su nombre en el libro de visitas de Heidegger, Celan estaba corriendo el riesgo de poner una confianza última en la posibilidad del encuentro, de un renacimiento del mundo a partir de una noche compartida. Hasta donde sabemos, en la medida en que «Todnauberg» nos instruye, esa confianza fue violada, fuese por una evasión trivial (como en la entrevista del *Spiegel*) o por un absoluto silencio, por una completa abstención del discurso, como aquellas a las que recurría Heidegger, asimismo, en situaciones pedagógicas. De una u otra manera, puede sentirse que el efecto sobre Celan tuvo que ser calamitoso. Pero esta cuestión trasciende, con mucho, lo personal. A través de sus escritos y enseñanzas, Martin Heidegger había proclamado la hazaña de cuestionar como parte de la esencia misma. Había definido la cuestión como la piedad del espíritu humano. Ocurriese lo que ocurriere en Todnauberg, cuando el más grande poeta del idioma, después de Hölderlin y de Rilke, buscó al «rey secreto del pensamiento», blasfemó contra el sentido cardinal del propio Heidegger, de la santidad del preguntar. Al menos para nuestra época, acaso fuera irreparable la ruptura entre la necesidad humana y el pensamiento especulativo, entre la música del pensamiento que es filosofía y la del ser que es poesía. Gran parte del pensamiento occidental tiene su instauración en la expulsión de los poetas de la ciudad platónica. En sombrío contrapunto, la negativa de Heidegger a replicar a Celan y el poema de allí resultante equivalen a una

expulsión, a un autoostracismo del filósofo que se va de la ciudad del hombre.

Acaso valga la pena hacer un nuevo análisis de la abstención de Heidegger por referencia a 1933-1945. El pensamiento heideggeriano es pródigo en atisbos epistemológicos, fenomenológicos y estéticos. Invita a hacer una revaluación de ciertos aspectos de la lógica y la retórica aristotélicas y escolásticas. Es, en forma autodeclarada, el argumento más completo que tenemos sobre la ontología, sobre la facticidad de lo existencial. Pero no contiene ni implica alguna ética. El propio Heidegger se mostró perentorio al respecto. Rechazó categóricamente los intentos, especialmente de los teólogos de Marburgo y de ciertos humanistas-existencialistas en Francia, por derivar de sus obras algunos principios éticos o metodologías. Definió las éticas como, por ejemplo, las que encontramos en Kant y similares que legítimamente podemos inferir del historicismo hegeliano, como absolutamente extrínsecas a su propia empresa estrictamente ontológica. El «pensar del Ser» es de un orden totalmente distinto del «pensamiento de la conducta» prescriptivo, normativo o heurístico. En el voluminoso y reiterativo *corpus* de los escritos de Heidegger la ausencia más notable es, precisamente, la del concepto del mal (salvo en la medida en que podamos interpretar el saqueo del mundo natural en el sentido de que constituye una negatividad radical). Mucho más que Nietzsche, Heidegger piensa y siente en categorías *aparte* del bien y del mal. El precepto y la imagen de Heidegger por los cuales la muerte es un «santuario» en que el Ser se encuentra más desnudo, más epifánicamente presente, reduce categóricamente (la dialéctica *Aufhebung*) el problema del bien y del mal, según este problema corresponde a la metafísica en los sistemas tradicionales de pensamiento. Si Heidegger hubiese tratado de comprender el mal del nazismo y de su propio papel en él, si se hubiese esforzado por «pensar en Auschwitz» con una profundidad cercana a la requerida (¿y qué filósofo lo ha hecho?), el dominio de la ética habría sido

indispensable. Me atrevo a decir que fue este dominio el que, en su renuncia a la teología, había excluido Heidegger, y que esta exclusión mutiló su propia humanidad.

Carente de una ética, mutilada ante lo inhumano, la ontología de Heidegger sigue siendo un fragmento abrumador (como también, explícitamente, lo es *Sein und Zeit*). Pese a todas sus reales dimensiones —pocos filósofos han escrito o profesado más voluminosamente—, la obra de Heidegger se asemeja al método fragmentario y frecuentemente esotérico de sus amados presocráticos. Hasta los movimientos más prolijos, pacientes y discursivos de Heidegger tienen algo de la cualidad heracliteana de súbita iluminación, del «relámpago que une» (la disputada interpretación de Heidegger de un símil en Heráclito). Lo que deslumbra en las mejores páginas de Heidegger es un lento relámpago. Heidegger habría sido el primero en subrayar la naturaleza fragmentaria y preliminar de sus esfuerzos. Los concibió como una simple preparación didáctica y purgativa para una revolución del pensamiento y de la sensibilidad, que aún estaba por venir. Nuestra incapacidad y la incapacidad de Heidegger para articular el Ser de alguna manera sistemáticamente inteligible nos revela el tenor transicional y trágicamente escindido de la modernidad. Como Hölderlin, como Nietzsche y en constante referencia a ellos, Heidegger se ve literalmente obsesionado por intimaciones de un retorno revolucionario a la fuente, de un ciclo de regreso al punto de partida (comparable al de la poesía y la teosofía apocalíptica de Yeats). Habrá «dioses nuevos», y sólo su llegada, en nuestra medianoche, podrá salvarnos. Este concepto de «salvación» (*Rettung*) pulsa a través de todas las enseñanzas de Heidegger después de la decisiva advertencia a Hölderlin y a Nietzsche durante el decenio de 1940. Queda explícitamente mitologizado en los textos ulteriores sobre el arte. Fue como si el *Feldweg*, el sendero por el bosque y el cortafuego que Heidegger empleó como talismán e imagen de la travesía del pensador, lo llevaran de vuelta a algunos de los cruciales *Lichtungen* («claros»)

en la soteriología, en las propuestas teológicas de salvación, que el joven Martin Heidegger se había esforzado por rechazar. En último análisis, el *Logos* proclamado por Heidegger, el Verbo por el cual el Ser *es*, es como el final gemelo del *Logos* que habla en el evangelio juanino. Como para tantos grandes espíritus y creadores de nuestra época del «epílogo», no eran nuevos dioses los que aguardaban en las encrucijadas, sino el viejo Dios, en toda inaceptable perduración. Heidegger luchó contra ese encuentro. Y la vehemencia de su lucha es la medida de su estatura. Y de su derrota, como pensador, como persona humana.

Pero eso, sin duda, es de lo que se trata. La única temporalidad y el único lenguaje adecuados al propósito de Heidegger serían los definidos por Celan: «*im Norden der Zukunft*» («al norte del futuro»). Sólo entonces el caminante por la Selva Negra y el cantante del almendro, del *Mandelbaum* y del *Mandelstamm*, que había florecido en la única esperanza de Celan, podrán volver a reunirse.

omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt
[todo lo excelso es tan difícil como raro]

SPINOZA, *Ética*, V, 42

CRONOLOGÍA

1889: Nace Martin Heidegger en Messkirch el 26 de septiembre.
1903-1909: Asiste al *Gymnasium*, primero en Constanza, y luego en Friburgo de Brisgovia.
1909-1913: Estudios teológicos y filosóficos en la Universidad de Friburgo.
1916: Obtiene su *Habilitation* (título requerido para enseñar en el nivel universitario) con su monografía sobre Duns Escoto.
1917: Se casa con Elfriede Petri.
1922: Es nombrado para enseñar filosofía en la Universidad de Marburgo.
1927: Aparece *Sein und Zeit*.
1928: Sucede a su guía y profesor Edmund Husserl en la cátedra de filosofía en Friburgo.
1929: Coloquio en Davos. Polémica de Heidegger con Cassirer.
1933: En abril, eligen a Heidegger rector de la universidad.
1934: Heidegger renuncia a la rectoría en el mes de febrero.
1944: Reclutan a Heidegger para una brigada de trabajo.
1945-1951: De acuerdo con las normas de desnazificación establecidas por los aliados, se le aplica a Heidegger una *Lehrverbot* (prohibición de enseñar en cualquier recinto público).
1951: Heidegger retorna a su cátedra con un seminario sobre la *Física* de Aristóteles. Es nombrado profesor honorario. Seguirá impartiendo ocasionalmente seminarios hasta 1967.
1955: Primera visita a Francia. Heidegger irá a Thor, en Provenza, los años 1966, 1968, 1969, a dar seminarios a un grupo de admiradores y discípulos franceses, entre los que se cuentan el pintor Georges Braque y el poeta René Char.

1962: En abril, Heidegger visita Grecia por primera vez.

1976: Muere Martin Heidegger en Messkirch el 26 de mayo. Es enterrado en el cementerio por donde pasaba diariamente cuando era niño. Se publican los dos primeros tomos del proyecto de la *Gesamtausgabe* («Obras completas»).

A MANERA DE PRÓLOGO

POR VARIAS RAZONES, QUIZÁ DECISIVAS, NO SE PUEDE HACER una breve introducción al pensamiento de Martin Heidegger (1889-1976).

La primera es de orden material: la enorme cantidad de libros, ensayos y conferencias que Heidegger publicó durante su periodo activo, de 1912 a 1970, los cuales compondrán 16 tomos de la próxima edición de sus obras completas. Pero éstos son sólo una parte de un conjunto mucho mayor. Se espera que las obras completas, la *Gesamtausgabe*, comprendan 57 tomos. De éstos sólo han aparecido hasta la fecha dos[1]: *Logik* (Aristóteles), las conferencias sobre la lógica aristotélica que Heidegger pronunció en la Universidad de Marburgo en el periodo lectivo del invierno de 1925-1926, y *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, las conferencias del curso de verano de 1927 sobre los problemas fundamentales o «fundacionales» de la fenomenología. Estas obras integrarán los tomos 21 y 24, respectivamente, de dichas obras completas. En otras palabras, poco menos de la tercera parte de la producción total de Heidegger se encuentra hoy accesible en lo que pudiera considerarse su forma definitiva.

Es cierto que disponemos de su principal realización, esa obra monumental llamada *El ser y el tiempo* (de 1927[2]). Tenemos a la mano también pronunciamientos tan decisivos como la monografía de 1929 sobre *Kant und das Probleme der Metaphysik*[3]; *su* obra *Vom Wesen der Wahrheit*, de 1930; la *Eiführung in die Metaphysik*, obra clave basada en las conferencias dadas en el semestre de

verano de 1935[4]; así como muchos ensayos sobre el lenguaje, la poesía y la naturaleza del pensamiento, escritos desde la década de 1930 hasta 1970.

Sin embargo, permanecen inéditas obras tan valiosas como las anteriores, y que, sin duda alguna, son fundamentales para entender la evolución de Heidegger. Entre éstas se encuentran: sus lecciones sobre Fichte y Schelling, sobre el concepto de negación en Hegel; el tratado de 1924 sobre el concepto del tiempo; el texto sobre el significado del «principio» y lo primario (*Uber den Anfang*), que data de 1941; las conferencias habidas en el invierno de 1942-1943 sobre Parménides; el repaso de la historia de la metafísica desde Tomás de Aquino hasta Kant, que Heidegger elaboró para sus estudiantes en 1926-1927; su exégesis de Leibniz y la lógica, efectuada al año siguiente; los análisis de la esencia del nihilismo (con data entre 1946-1948); sus consideraciones sobre «la historia del ser» (*Aus der Geschichte des Seyns*, 1939), y muchas obras más[5].

Sencillamente, esto significa que cualquier explicación o juicio sobre el pensamiento de Heidegger debe tener, al presente, carácter tentativo, y que, probablemente, una vez aparecidas las obras inéditas, la explicación o el juicio deberán modificarse o rechazarse, incluso en puntos esenciales. Significa, además, que no se puede tener ninguna certeza en la discusión de por lo menos dos de los temas más debatidos y espinosos en el estudio global de las realizaciones de Heidegger: la polémica sobre si hay o no un cambio fundamental o «conversión» (*Kehre*) entre el autor de *El ser y el tiempo* y el Heidegger tardío —que muchos exegetas sitúan en la *Introducción a la metafísica*— y las controversias aún más vehementes sobre la injerencia de Heidegger en el nazismo. Como carecemos de los textos de muchos de los cursos que Heidegger impartió a mediados de la década de 1930, y también en la de 1940, no podemos tratar estos puntos esenciales tentativamente. Así pues, el problema de qué fue lo que enseñó el profesor Heidegger en Friburgo sobre Nietzsche y los presocráticos en los cursos

universitarios de 1940-1944 es un problema esencial y al mismo tiempo, por ahora, sólo en parte soluble. En resumen, resulta prematuro tener la esperanza de afirmar algo definitivo o, si se quiere, íntegramente responsable sobre la personalidad y actuación de Heidegger en su conjunto: además, la publicación de la *Gesamtausgabe* quizá no se terminará hasta la década de los noventa.

La segunda razón es de orden profesional. La historia del pensamiento se nutre de discrepancias y revaluaciones. Todo pensamiento filosófico se propone y establece un precedente para tomarlo como autoridad o como objeto de refutación: a causa de esto, la condición de los diferentes filósofos y escuelas filosóficas cambia constantemente y es motivo incesante de discusión. Hay tantos «Platones» como metafísicas, epistemologías y posiciones políticas existen (¿el Platón de Karl Popper es el mismo de Rousseau o de Gilbert Ryle?). ¿Hasta qué punto está viva o está muerta —que no es la misma pregunta— la escolástica tomista en la lógica del siglo XX? O piénsese en las sucesivas lecturas, diametralmente opuestas, que se han hecho de Nietzsche desde la década de 1920 hasta la fecha.

Sin embargo, existe un amplio consenso en lo que se refiere a la trascendencia de cada caso. Tanto Popper como Ryle coinciden en la suprema importancia de Platón; quizá se ponga en duda la pertinencia de traer a cuento a Tomás de Aquino, pero no la sutileza y la fuerza de su discurso y de su sistema; incluso en lo que a Nietzsche se refiere, y en este caso las polémicas suelen ser intransigentes, se presupone la genialidad de su obra, para bien o para mal.

La situación de Heidegger es totalmente distinta, y, hasta donde yo sé, no tiene paralelo. Muchos filósofos suelen decir que de ninguna manera es un filósofo serio (en *La historia de la filosofía occidental* de Bertrand Russell, libro superficial pero representativo, no se menciona a Heidegger). Algunos filósofos conceden que Heidegger podría ser enteramente otra especie de criatura: un

«místico del lenguaje», un «meta-teólogo», un síntoma premonitorio de la confusión moral e intelectual de nuestro tiempo. Otros más, sin embargo, declaran que incluso una discusión del caso de Heidegger es inútil, ya que sus textos son una densa maraña de verborrea, los problemas que plantea son seudoproblemas, las doctrinas que propone, si es que sirven para algo, son engañosas o triviales; hacer el intento de analizar la «ontología» heideggeriana, su estudio y teoría de la naturaleza del ser o de la existencia, no es sino condenarse a decir insensateces o hablar del sin-sentido: sin-sentido tomado en sus connotaciones más violentas. La influencia de Heidegger sobre aquellos que se asoman al torbellino nebuloso de su retórica es literalmente desastrosa, tanto filosófica como políticamente.

La opinión contraria considera a Heidegger no sólo como el más importante filósofo o crítico de la metafísica desde Immanuel Kant, sino como uno de los pocos pensadores decisivos de Occidente, grupo en el que estarían Platón, Aristóteles, Descartes, Leibniz y Hegel.

La bibliografía de referencia sobre Heidegger rebasa actualmente las cuatro mil fichas. En esta bibliografía aparecen tratados tanto temas centrales de la obra de Heidegger —su filosofía de la existencia y el sentido del tiempo, la revisión radical por él efectuada con los modelos platónicos, aristotélicos y kantianos de la verdad y de la lógica, su teoría del arte, sus meditaciones sobre la tecnología, su esquema de lenguaje— como el efecto del pensamiento de Heidegger en una diversidad asombrosa de disciplinas y de posiciones ideológicas modernas.

Existe una teología posheideggeriana de la cual Rudolf Bultmann fue sólo el primero de una serie continua de representantes. El existencialismo de Jean-Paul Sartre es, explícitamente, una versión y una crítica del lenguaje y de las proposiciones contenidas en *Sein und Zeit*. Las exégesis que hace Heidegger de Heráclito, Anaximandro, Parménides, Platón y Aristóteles se han integrado ya, aunque en una forma encarnizadamente debatida, a la imagen

reconocida del pensamiento y la civilización griegos. Existe en la actualidad una lingüística heideggeriana o «etimologización metafísica y nominalismo», para variar, ambos sumamente polémicos y formativos de nuestro tiempo. En el terreno de la interpretación textual, la escuela «estructuralista» y la «hermenéutica» («hermenéutica» en este caso significa «el entendimiento del entendimiento», el intento de formalizar y describir desde dentro las diversas formas en que interpretamos los significados del significado) se nutren generosamente de Heidegger por intermedio de Gadamer en Alemania y de Derrida en Francia. Más asombroso aún, las doctrinas de Heidegger sobre la naturaleza del lenguaje y de la poesía han influido decisivamente en el campo de la teoría literaria en Alemania, en Francia y en los Estados Unidos, donde se discute actualmente sobre la «naturaleza del texto literario», sobre las interacciones dialécticas entre poeta, lector y lenguaje; discusiones de origen totalmente heideggeriano. De hecho, han dejado su huella en la tarea concreta de poetas como René Char y Paul Celan. Y ahora da la impresión de que Mallarmé y Heidegger fueran las dos figuras germinales de la autoconciencia o «reflexividad» que se da en la literatura y en la crítica.

A la muerte de Heidegger, ocurrida el 26 de mayo de 1976, ciertos filósofos franceses afirmaron que nuestro siglo, en el ámbito espiritual, sería el siglo de Heidegger, del modo como se dice que el siglo XVII fue el de Descartes y el de Newton. O como lo ha expresado Hannah Arendt, notable pensadora política y de la historia de las ideas: en el decurso de la sensibilidad filosófica del siglo XX, Martin Heidegger ha sido «el rey secreto del pensamiento» (volveré sobre esta noción de «secreto»).

¿Cómo pueden darse opiniones tan encontradas? ¿Cómo es posible que testigos de inteligencia e integridad tan similares lleguen a conclusiones tan antitéticas: por un lado, que Heidegger es un prolijo charlatán y envenenador del buen sentido y, por el otro, que es un genio de las percepciones profundas, un filósofo-maestro cuya obra puede renovar la condición interna del hombre? ¿Y el hecho de

buscar una posición intermedia en tal debate no significa caer en una trampa especial, un huir o simplificar el problema? Permítaseme insistir: no creo que haya otro ejemplo donde se dé una diferencia de juicio tan absoluta en toda la historia del pensamiento occidental desde Sócrates.

La explicación de esto, y al mismo tiempo la tercera causa para no escribir este breve libro, reside, creo, en el instrumento de Heidegger. En mayor o menor grado, todo escritor o pensador importante forja un estilo propio. En filosofía, el papel del estilo es esencial, pero también ambiguo. *Grosso modo*, existen tres maneras de enfrentarse al problema. El filósofo puede proponer sus argumentos, digamos, sobre la naturaleza de la realidad o la situación del conocimiento o la existencia de imperativos morales, en el lenguaje más directo posible, en el habla cotidiana de su comunidad. Éste sería el caso de Descartes, de Hume y, de una manera muy consciente, del último Wittgenstein. O puede exponer sus puntos de vista valiéndose de un nuevo vocabulario, haciendo de la composición o de la redefinición de los términos y las formas gramaticales el instrumento específico de su doctrina. Por lo que sabemos, existe una terminología aristotélica, traducida y redefinida en el lenguaje de los tomistas.

Hegel, en su lógica y su gnoseología —rama de la filosofía que estudia las formas de conocimiento—, crea, en varios puntos importantes, su propio vocabulario. Lo mismo hace, para citar un ejemplo reciente, Edmund Husserl, maestro de Heidegger y predecesor suyo en Friburgo, en su fenomenología. Hay todavía un tercer modo. El filósofo puede hacer del lenguaje mismo el objeto único, o el más importante, de su investigación. Puede centrar su búsqueda en lo que significa lo que se dice, en los modos que usa la sintaxis para generar o constreñir las posibilidades de conocimiento. Puede tratar de dilucidar o esquematizar las relaciones, ya sea que éstas armonicen, o que sean independientemente creativas, entre las palabras y las oraciones que pronunciamos y nuestra imagen de los hechos internos y externos de la experiencia. Así se puede

encontrar con que necesita elaborar un «metalenguaje» especial para tener una perspectiva abarcadora de su búsqueda. Este último modo ha predominado en la filosofía anglo-norteamericana desde principios de siglo.

Heidegger, cuyas primeras obras tratan del vocabulario y de las correspondientes categorías lógicas y ontológicas de Duns Escoto y de los estudiosos medievales (textos reunidos en los *Frühe Schriften*, 1972), ha sido, quizás, el filósofo que más ha profundizado en la «condición lingüística» del pensamiento y la existencia humanos. Pero su enfoque de tal condición es híbrido y excéntrico a la vez. En *Sein und Zeit* se da una compulsión deliberada del discurso común, no-técnico: una determinación que causa una presión y hasta una irritación típicas, la determinación de llevar a las raíces del hombre y del ser del hombre en el mundo, a través de precisar, de condensar las palabras simples en núcleos originarios de verdad. Ya desde *Sein und Zeit* Heidegger utiliza el instrumento de la etimología. La palabra común, la antigua *vulgata*, sirve precisamente porque contiene (según Heidegger) la carga más grande de percepción humana original y verdadera. Así pues, las palabras antiguas y comunes son las más ricas de sentido. Somos nosotros quienes hemos olvidado su agudeza fundamental y su testimonio existencial. Con intensa ponderación y con una investigación más bien vehemente, el pensador puede obligar a la etimología y a la historia de la palabra a rendir su formidable cantidad de luminosidad y energía. En *Sein und Zeit*, y de este libro en adelante, la aparente simplicidad lapidaria de Heidegger, el uso de oraciones breves —en contraste con el estilo de la filosofía idealista alemana desde Kant a Schopenhauer—, disfraza de hecho una expresión ferozmente personal y premeditadamente «morosa» e incluso «bloqueadora». Para que podamos llegar a las profundidades se nos debe demorar, desconcertar y obstaculizar en nuestra lectura.

Pero muy pronto esta etimologización y esta búsqueda de las raíces de las palabras alemanas y griegas (veremos que Heidegger

atribuye a estas dos lenguas una posición inequívocamente primordial) se vuelven más que un instrumento. Se convierten en la táctica esencial de la filosofía de Heidegger: se toma una frase común o un pasaje de Heráclito, Kant o Nietzsche; se desentierra, a partir de la sílaba, palabras, frases, su riqueza de sentido original, oculta desde hace mucho tiempo, desgastada. Se demuestra que la clausura de este sentido ha alterado y dañado el destino del pensamiento occidental y cómo de su redescubrimiento, su restauración literal con un fulgor activo, puede resultar un renacimiento de capacidades morales e intelectuales. Inevitablemente esta excavación del lenguaje en general, y del lenguaje de filósofos anteriores en particular, retroalimenta la jerga misma de Heidegger.

Desde mediados de la década de 1930 el alemán heideggeriano se aísla en forma consciente y se vuelve inmediatamente reconocible. Cuando usa palabras en formas que parecen totalmente arbitrarias, y funde palabras en cadenas extrañas de guiones, Heidegger sostiene que está de hecho regresando a las fuentes primarias del lenguaje, que está llevando a cabo las intenciones auténticas del discurso humano. Si se puede o no defender esta aseveración es una cuestión a la que regresaré más tarde. Pero su efecto es claro: un texto de Heidegger es con frecuencia raro e impenetrable, más aún que el de los más difíciles metafísicos y místicos anteriores. En su última época, el lenguaje de Heidegger, bajo el efecto de la poesía de Hölderlin, entra en un estadio más extremo de singularidad. Por un lado, se usan las palabras en su sentido exclusivo supuestamente primordial y radical; y por otro, en un campo connotativo y metafórico exclusivo de Heidegger. Las palabras mismas son casi siempre «simples». Pero los significados que Heidegger le atribuye a «dioses», «mortales», «ciclo», «tierra» (el famoso *Geviert* o «cuarteto» de los ensayos sobre el pensamiento y la poesía, sobre *Denken und Dichten*, escritos entre 1941 y 1947), son casi completamente idiosincrásicos. El discurso filosófico de Heidegger se convierte en lo que los

lingüistas llaman un «idiolecto», la expresión de un individuo. Pero en este caso el individuo intenta darle a su estilo particular de comunicación un valor universal. Heidegger se halla perfectamente consciente de la implícita violencia y del carácter paradójico de este método. Veremos cómo lo justifica. Se acepte o no esta justificación, el resultado es el mismo: ningún aspecto del pensamiento de Heidegger se puede separar de su manifestación en el estilo de la prosa del autor. Para los detractores de Heidegger, este estilo es un horror. No es sino una jerga grandilocuente e indescifrable. Aún más, no sólo está articulado al compromiso personal de Heidegger con el nazismo, sino que es un síntoma del desconcierto general de seudoprofundidad y arcaísmo que contaminó al idioma alemán desde Herder hasta Hitler. Este juicio es el que anima la disección del lenguaje heideggeriano que hace T. W. Adorno en *Jargon der Eigentlichkeit* (La jerga de la especificidad), 1964, y la parodia malvada del estilo de Heidegger en la novela de Günter Grass, *Hundejahre* (Años de perro), publicada el año anterior.

Por el contrario, en los heideggerianos, el lenguaje del maestro ejerce una fuerza hipnótica. Es literalmente fascinante, y vuelve la prosa de otros filósofos e incluso la obra de poetas contemporáneos casi superficial. El juego de Heidegger con la vida oculta de las palabras, su cadencia palpitante, el uso que hace de la metonimia, en la cual los atributos concretos sustituyen entidades abstractas y los segmentos abstractos representan un todo concreto, parecen volverse simultáneamente transparentes e hipnóticos como un fondo visto a través de una película de luz o de agua iluminada. La principal obra filosófica de Sartre, *L'être et le néant* (El ser y la nada), 1943, refleja esta fascinación. Intenta traducir o, mejor, modular en francés la fuerza opaca del alemán heideggeriano. En la actualidad, la escuela francesa de psicoanálisis de Jacques Lacan y la escuela asimismo francesa de semiótica, encabezada por Jacques Derrida, tratan de lograr en su propia lengua la profunda inmersión de Heidegger en la etimología. Neologismos y fusiones

léxicas heideggerianos atraviesan de parte a parte la poesía de Celan.

Mi tarea inmediata no es tomar partido a favor o en contra. El problema es más complejo y arredrante.

Es un hecho que muchos hablantes del alemán por nacimiento, incluso los que tienen una buena educación filosófica, encuentran muchas cosas incomprensibles en Heidegger. Literalmente no pueden imaginar qué está diciendo éste o si en realidad está diciendo algo. El intento, que debo hacer, de reformular en inglés muchos de los conceptos y proposiciones clave de Heidegger será, pues, del todo poco plausible. Existen razones para afirmar que Heidegger mismo lo hubiera considerado como una tarea quijotesca e indeseable. Heidegger elogiaba lo que habían logrado sus traductores de *Sein und Zeit*. Pero veía como inútiles los esfuerzos por traducir sus otras obras, y en especial sus últimos textos, por el grado extremo en que el sentido de éstos se halla indisolublemente unido al idioma alemán y a su pasado lingüístico. Pero no es esto la médula del problema.

No estoy muy seguro de que Martin Heidegger quisiera ser «entendido» en el sentido habitual de esa palabra; que quisiera una comprensión que implicara la posibilidad de re-enunciar sus opiniones por medio de paráfrasis más o menos fieles. Un antiguo epigrama sobre Heráclito, en muchos sentidos el modelo de Heidegger, le advierte al lector: «No te apresures en terminar el libro de Heráclito, el de Éfeso; es un sendero, en verdad, muy arduo; es oscuridad y tiniebla sin luz. Pero si un iniciado te sirve de guía, el camino será más brillante que el sol».

La iniciación no es comprensión en el sentido habitual del término. Heidegger entiende su ontología y su poética de tal manera que no pueden ser, en última instancia, reconciliadas con el modo de raciocinio y de argumento lineal que ha dominado la conciencia filosófica oficial occidental desde Platón. «Comprender» a Heidegger significa aceptar la entrada a otro orden o espacio de sentido y de ser. Si lo entendiéramos con facilidad o si fuéramos

capaces de comunicar su propósito en palabras diferentes a las suyas, ya habríamos abandonado de un salto la metafísica occidental (trataré posteriormente de aclarar a qué se refiere Heidegger con esta denominación); y ya no tendríamos, en sentido estricto, necesidad de Heidegger. Lo que el discurso de Heidegger reclama, en primera instancia, no es que lo «comprendamos», sino que lo «vivamos», y que aceptemos la extrañeza que sentimos. Se nos pide que suspendamos en nosotros mismos las convenciones de la lógica común y corriente, y la gramática no analizada, para «escuchar», para «estar en la luz de» —todos éstos son conceptos esenciales de Heidegger— la cercanía de verdades y capacidades de aprehensión elementales durante mucho tiempo enterradas bajo la corteza endurecida de la enunciación habitual, analíticamente verosímil.

Incluso cuando se expresa de una manera tan pedestre como ésta, la petición de Heidegger parece una especie de charlatanería mística. Sin embargo, puedo dar testimonio de que muchas de las cosas de Heidegger «pasan», aunque no en forma inmediatamente identificable con los modos habituales de comprensión y de «re-enunciabilidad» (henos ya, y esto es una parte del problema, buscando neologismos). Esta forma es comparable con nuestra comprensión gradual o «forma de experimentar» la gran poesía; en este caso también las paráfrasis y el juicio analítico no sirven para nada. Y es comparable, esto es quizá decisivo, con las distintas formas en que aprehendemos y nos apropiamos del sentido de la música. Pero incluso cuando uno no se engaña sobre esas formas de recepción o internalización, éstas no se pueden traducir a otros términos que pertenezcan a su mismo lenguaje, ni *a fortiori*, a los de otro idioma. Ya de por sí es bastante difícil escribir en alemán sobre el alemán de Heidegger. Hacerlo en inglés, una lengua esencialmente enemiga de ciertos niveles de ininteligibilidad y de abstracción metafórica, es simplemente imposible. La filosofía lingüística y el lenguaje de la filosofía, cuando mejor les va, se encuentran en una situación paradójica: la de intentar el salto

«fuera» y más allá de la sombra misma del hablante. Esta hazaña es uno de los métodos y fines fundamentales de Heidegger (él llama a esto «la superación de la metafísica»). Pero al igual que Plotino, quien a su vez quizá no sea un filósofo en el sentido tradicional del término, Heidegger actúa en esa oscura área situada entre el discurso racional y «otra cosa». Esperar la claridad del día es pues casi una contradicción.

Numerosos enemigos, no sólo Adorno y Günter Grass, relacionan el «desastre» del estilo de Heidegger con el de su posición política. Éste es nuestro cuarto problema. El expediente sobre las declaraciones y actividades de Heidegger en 1933-1934 es voluminoso. Pero a pesar de una verdadera tormenta de acusaciones y apologías de críticos y partidarios, o por causa de esto mismo, sigue siendo extremadamente difícil tener una idea exacta de los hechos. Por ejemplo, ¿cuál fue la actitud de Heidegger ante su antiguo maestro y protector, Husserl, que no era ario? Aún más, me parece que ni siquiera se han hecho las preguntas esenciales. ¿Qué relación existe, si existe alguna, entre las doctrinas y el estilo de *Sein und Zeit* y los del nacionalsocialismo?

¿Y qué explicación se puede dar de la actitud de Heidegger de rechazo total, *después de 1945*, a decir algo claro y sencillo, o por lo menos inteligible, sobre su actuación bajo el nazismo o sobre el Holocausto en general? Pero pudiera ser que por ahora no se puedan formular ni resolver correctamente estos problemas: estamos al mismo tiempo demasiado cerca y demasiado lejos. La barbarie nazi y todas sus consecuencias siguen afectando nuestra conciencia y todos nuestros campos de referencia. La vida posterior a esa barbarie es, o debería ser, de una intensidad tal que hiciera de la apatía una actitud deshonesta. Por otro lado, el ambiente, los detalles, el «espíritu» de la existencia y la sensibilidad en la época del nacionalsocialismo parece que están ya muy lejos o borrosos en la memoria, como en efecto les sucede a muchos que vivieron directamente toda esa época.

En consecuencia, se hace casi imposible reconstruir con cierta autoridad la motivación psicológica, las circunstancias materiales de este y estotro episodios en la actuación de Heidegger en Friburgo durante los meses que siguieron al ascenso de Hitler al poder y durante los años de la guerra. Y sin embargo, hacer algún intento de reconstrucción es inevitable, incluso en una descripción concisa del hombre y de su obra.

Estos impedimentos objetivos son de por sí bastante alarmantes. Pero, además, debo agregar aquí una aclaración personal. No soy filósofo profesional: no es del todo claro qué quiere decir ese título, y el mismo Heidegger hubiera rechazado la frase.

Pero podríamos considerar que se refiere a alguien cuya disciplina de trabajo o de enseñanza es reconocida como profesional por los colegas y estudiantes del propio campo, por los directores de las revistas filosóficas importantes y, en la medida en que se interesen en esto, por toda la comunidad académica. De esa manera sabemos, por lo menos aproximativamente, qué se quiere decir al afirmar que J. L. Austin era «un filósofo profesional», mientras Camus, que escribió muchas obras de declarado contenido e interés filosófico, no lo era. Mi campo es el del estudio del lenguaje, de sus relaciones con la literatura, por un lado, y con la historia de las ideas y la sociedad, por el otro. En alemán existen dos términos, sin la equivalencia correspondiente en inglés, que abarcan más o menos esos ámbitos: *Sprachphilosoph* y *Kulturkritiker*. Esto quiere decir que hay partes considerables en la obra de Heidegger, como sus interpretaciones de la lógica aristotélica y de la gnoseología kantiana, sus conflictos iniciales con los neokantianos alemanes, como Cassirer, o los aspectos técnicos de *Vom Wesen des Grundes*, 1929 (trad. al inglés como *The essence of reasons*, 1969), que escapan a mi competencia. Y, sin embargo, deberé tratarlos para completar aquí y allá alguna parte del cuadro general. Y precisamente porque no soy un filósofo profesional y porque sé de por lo menos un miembro distinguido del oficio que renunció a su intención de escribir este volumen para esta

colección, cualquier cosa que diga en relación con la importancia de Heidegger y sobre la situación de su obra en el contexto de la filosofía, tal y como ahora se entiende y se enseña, resultará vulnerable.

Considerados estos obstáculos objetivos y esta insuficiencia personal, ¿por qué hago el intento de escribir este libro? De nuevo debo contestar desde una posición personal. Durante años mi obra se ha concentrado principalmente en tres ámbitos: el primero, el de las lecturas trágicas del hombre y de las relaciones del hombre con el Estado, que tiene su doble origen en la tragedia griega y en el episodio ejemplar de la muerte de Sócrates. El segundo, el del problema múltiple de la naturaleza y desarrollo del lenguaje y, en particular, de las posibilidades y limitaciones de la traducción tanto en el interior de las distintas lenguas humanas como entre ellas (el misterio de la comprensión imperfecta o natural). El tercero, el de la formulación de ciertas cuestiones sobre la interrelación, así como su interpretación, de los logros artísticos, filosóficos y científicos, por un lado, con la política totalitaria del siglo XX, por el otro. Plantear estas cuestiones significa retornar, quizás en forma obsesiva, a las relaciones entre la cultura alemana y el nazismo, un complejo tejido en el cual tiene un papel esencial el idioma alemán, que Goethe y Kant, pero también Hitler, practicaron con maestría.

Me he encontrado con que Heidegger se halla abrumadoramente presente, y en camino a formas más avanzadas de pensamiento, en cada uno de estos tres campos. Su interés en las raíces del pensamiento griego y en la visión trágica de Sófocles es esencial en él. Ha dicho cosas sobre el lenguaje humano tan radicales, tan universalmente estimulantes en sus implicaciones, como nadie lo ha hecho después de Platón. Su actitud y sus silencios frente al nazismo, su compromiso literal en el destino del idioma alemán antes, durante y después de los años de esa forma última de inhumanidad, hacen de Heidegger una piedra de toque en una «política de la palabra». Así pues, yo mismo me he visto forzado a entrar en el mundo del discurso de Heidegger, a tratar de seguir las

Holzwege[6], «las brechas que se hacen para aislar el fuego en los bosques» o las «sendas perdidas» del leñador, que, para usar su propio símil, pueden llevarnos al *Lichtung*, al «claro» de nuestra propia existencia. Me he sorprendido a mí mismo tratando, a menudo a causa de mi desacuerdo con él, de leer a Platón, Sófocles, Hölderlin —el «poeta de poetas» como Heidegger lo llama — a la luz y a la sombra de los comentarios de Heidegger. Y he llegado a creer que el uso y la exploración que hace de la consigna pietista el siglo XVII, *Denken ist Danken*, «pensar es agradecer», puede resultar indispensable si hemos de seguir siendo seres articulados y morales. La figura misma de Martin Heidegger vuelve esta convicción más apremiante y más paradójica al mismo tiempo.

Estas inquietudes determinan los límites de mi exposición. No hay ninguna razón que justifique la biografía, con excepción de un punto oscuro. Heidegger nació el 26 de septiembre de 1889 en Messkirch, en la región de la Selva Negra de Baden Würtenberg. Fue en Messkirch donde murió ochenta y seis años más tarde. Su padre era sacristán de la iglesia católica del pueblo y así los primeros años de la vida de Heidegger estuvieron empapados de catolicismo. Fue de un clérigo que recibió, cuando era adolescente, el libro que habría de iniciar y formar, en gran medida, su desarrollo intelectual: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* («De la pluralidad de sentidos del ser según Aristóteles»), publicado en 1862 por el pensador católico Franz Brentano. Heidegger estudió en Friburgo con Heinrich Rickert, un neokantiano, y con Husserl, el creador de la moderna fenomenología. Recibió su doctorado en 1914, se le concedió la dispensa del servicio militar por motivos de salud y terminó su *Habilitation* (el grado requerido para enseñar en una universidad alemana) con una tesis sobre la doctrina de las categorías en Duns Escoto (1916). Su propia carrera como conferenciante había comenzado en Friburgo durante el periodo lectivo del invierno de 1915. De 1920 a 1923 Heidegger fue el asistente de Husserl en Friburgo, relación que en las costumbres académicas alemanas

implica tanto una estrecha afinidad personal e ideológica como la esperanza de sucesión. Después de un periodo en la Universidad de Marburgo (1923-1928), Heidegger remplazó a Husserl en la cátedra de filosofía de Friburgo. Su conferencia inaugural fue el famoso *Was ist Metaphysik*?, que se publicó por vez primera en 1929. Heidegger enseñó en Friburgo hasta el mes de noviembre de 1944. Las autoridades de los países aliados lo suspendieron de toda actividad docente durante el periodo de 1944-1951. El profesor Heidegger se retiró en 1959. Durante los últimos años de su actividad académica, Heidegger pasaba cada vez más tiempo en Todtnauberg, un albergue en la Selva Negra cuyo sugerente nombre y soledad terminaron por volverse sinónimos del carácter cerrado de la vida privada de Heidegger y de las imágenes boscosas intercaladas en su obra.

Heidegger viajó en raras ocasiones: a Davos en 1929 para sostener el célebre diálogo polémico con Ernst Cassirer sobre Kant y el idealismo[7]; dos o tres veces a Provenza, donde, en 1955 y de nuevo en 1968, discípulos y amigos como el poeta René Char y el pintor Georges Braque prepararon seminarios informales; una tardía visita a Grecia. Como la vida de Kant, que quizá le sirvió de modelo para algunas cosas de la suya, la carrera de Heidegger, con su arraigo en un lugar, con su casi total rechazo, más marcado después de febrero de 1934, de cualquier circunstancia o contingencia exterior, ofrece y ejemplifica el raro caso, sin duda perturbador, de una existencia humana entregada totalmente al pensamiento abstracto. ¿Qué significa vivir constantemente en el ejercicio de la reflexión esotérica? Esta pregunta se debe tener presente cuando se calibre la concreción, la densidad existencial que le atribuye Heidegger a *Das Denken* y a sus derivados, *das Andenken, das Durchdenken, das Bedenken* («un pensar sobre y en», «un pensar hasta el fin», «un pensar poco más o menos, tocante a, en pro, de»), términos que aparecen repetidamente en su vocabulario. Un hecho es claro: en la biografía de Heidegger las fechas que importan son las de las conferencias y seminarios que

dio en Friburgo y Marburgo. Aparecen enumeradas en orden cronológico en un apéndice a la inestimable obra de William J. Richardson, *Heidegger: Through phenomenology to thought*, 1963. Pocas vidas han servido tan desinteresadamente de conducto a la enseñanza.

De sus cursos me propongo escoger unos cuantos temas y momentos fundamentales. Dejaremos de lado muchas cosas, entre las cuales cuentan obras de tanta importancia como los artículos reunidos en *Identität und Differenz*, 1957 (hay edición inglesa con el título *Essays in metaphysics: Identity and difference*, 1960), o el doble volumen sobre Nietzsche, de 1961, un comentario académico bastante desigual, cuyos argumentos más originales se hallan, incluso en forma más aguda, en otros textos. Además, apenas tocaré de pasada el discutidísimo tema referente a lo que en Heidegger proviene o se aparta de la fenomenología ortodoxa de Husserl. Sobre este punto, el mismo Husserl no fue muy claro. Y aunque algún ensayo o conferencia o parte de *Sein und Zeit* sea analizado minuciosamente, otras partes importantes quizá se dejen fuera.

En el caso de otros sistemas filosóficos y de otros pensadores esto podría significar una gran mutilación, lo que no es de temer aquí: en el fondo, el voluminoso conjunto de los argumentos de Martin Heidegger tiene como único tema lo que él llama «el ser del Ser»[8]. Todo el proceso de meditación es un movimiento en espiral y profundo que conduce, siempre, a este centro. Como veremos, cualquier grupo de declaraciones de Heidegger, cuando es analizado, contiene muchas veces explícitamente, y en virtud de su particular terminología, el conjunto de la doctrina heideggeriana de la existencia. Por lo tanto, sería posible tocar el núcleo del problema incluso en un estudio introductorio que no hiciera más que preguntar: *¿Cómo se debe leer una página de Heidegger, qué niveles de sentido se pueden desprender de ella?* El mismo Heidegger insiste en que lo único que importa es hacer las preguntas correctas. Dice, como si fuera una letanía, que lo que

interesa nunca es la meta, sino el trayecto, y hasta el primer paso en el trayecto. Muchos de los títulos de sus obras connotan este sentido de peregrinaje: *Holzwege, Wegmarken, Unterwegs zur Sprache, Der Feidweg* («sendas perdidas», «marcas en el camino», «en camino hacia el lenguaje», «el sendero a través del campo»). Fue un caminante incansable que recorrió ámbitos oscuros. Veamos hasta dónde podemos seguirlo, o hasta dónde queremos.

I. ALGUNOS TÉRMINOS BÁSICOS

WAS IST DAS - DIE PHILOSOPHIE?, PREGUNTABA HEIDEGGER en un coloquio celebrado en Francia en agosto de 1955. La versión inglesa de esta conferencia, obra de W. Kluback y J. T. Wilde (1958), se publicó en edición bilingüe. Con toda la producción de Heidegger se debería utilizar el mismo sistema, ya que resulta prácticamente indispensable recurrir a la particular terminología y construcción gramatical del original.

Por supuesto, comenzar con una interrogación forma parte de la tradición de la exposición filosófica y remite a la dialéctica socrática. Pero el título de Heidegger no dice: *What is philosophy?* [*¿Qué es la filosofía?*[9]] como en la versión inglesa. Su redacción original es como desvalida y titubeante a propósito. Sugiere una doble pregunta. El énfasis está puesto tanto en *ist* y en *das* como en *Philosophie*. Antes de nombrar el objeto de la investigación (la «filosofía»), Heidegger hace que resalte lo problemático de los procesos de predicación y de objetivación. Insinúa —y su insinuación constituye al mismo tiempo la fuente y el núcleo de su pensamiento, que *ist*, el postulado de existencia, precede y determina cualquier interrogación significativa, y sugiere que *das*, el *quid est*, la «quididad», como dirían los académicos, a la cual está dirigida esta pregunta, y de hecho cualquier pregunta de carácter grave, es un postulado enormemente complejo. Semejante postulado de presencia integral puede ser inevitable pero no puede ser invocado sin previo examen. Más aún, al poner de relieve *die Philosophie*, obligando a reconocer un hiato y a hacer una pausa

entre la forma más general de la interrogación ontológica (a saber, «¿qué *es* esto o aquello o cualquier cosa?») y el objeto específicamente enfocado, Heidegger logra un doble efecto de gran sutileza. Hace del concepto de «filosofía», del cual podríamos haber pretendido tener un dominio cotidiano y seguro, algo extraño y distante; y además hace que dependa y se subordine, de modo ancilar, al problema y concepto más amplio y más urgente de lo óntico y de la quididad. Así, una traducción más completa de su título podría ser: «¿En qué consiste preguntar: qué *es* esta cosa, la filosofía?».

Nuestra tarea, comienza Heidegger, es poner la discusión en camino, llevarla a «*un* sendero». Con el artículo indefinido se pretende subrayar el postulado de que este sendero es sólo uno entre muchos, y de que no existe una garantía *a priori* de que será ése el que nos conduzca a nuestra meta. La estrategia permanente de Heidegger consiste en mostrar que el proceso de asunción, el concepto en camino, no sólo precede a la consecución de cualquier meta que nos hayamos propuesto, sino que, como veremos, en cierto modo tiene tanto valor y sentido como la meta misma. Pero el sendero escogido no debe salirse del bosque, aunque sea uno de tantos; debe darnos la seguridad de «que nos movemos dentro de la filosofía y no fuera de ella». Esta restricción es importante; en ella está implicado el famoso dilema del «círculo hermenéutico»: siempre que tratamos de definir una cosa usamos atributos que presuponen ya una definición; y está implicada también la existencia de otros caminos que llevan fuera del bosque y que por lo tanto desvían (por ejemplo, la historia de la filosofía, el análisis de los argumentos filosóficos entendidos como manifiestos ideológicos de las fuerzas socioeconómicas, la visión de la filosofía como un prefacio alegórico a las ciencias exactas, etc.). *Un* camino, dice Heidegger, no *cualquier* camino.

Los caminos habituales son aquellos que comienzan con una definición, incluso si —y en especial cuando— esta definición es posteriormente desechada o radicalmente redefinida (como en el

método socrático). Heidegger propone: la filosofía no es sólo algo racional, «sino que es la auténtica apoderada de la *ratio*». Para referirse a la «razón» no usa *Vernunft*, sino *ratio*, el término latino de connotaciones aristotélicas. Para «apoderada» usa *Verwalterin*, palabra que posee resonancias —decisivas para Heidegger— de «albaceazgo», de la «custodia» activa de una sustancia heredada. Sin embargo, incluso una reflexión precipitada mostraría que este camino no lleva a ninguna parte. Al introducir el concepto de «razón» o «racionalidad» no hemos hecho sino sustituir un concepto desconocido por otro. El *Weg* —la senda del guardabosques— de Heidegger es muy diferente. «Y sólo por esto, porque es el más próximo, no damos con él sino dificultosamente». (Heidegger tiene gran aprecio por esta paradoja de la proximidad, y recurre incesantemente a ella, a este hallazgo, socrático y fenomenológico, de que las densidades más altas de sentido yacen en lo inmediato, en lo que está más patentemente «a la mano»).

Preguntamos: «¿qué *es* esta quididad que llamamos filosofía?». Y al preguntar le pedimos a una *palabra* que se revele a sí misma. Pero ¿cómo puede haber revelación si no escuchamos atentamente, si tratamos de imponerle al objeto de nuestra investigación fórmulas analíticas apriorísticas o prefabricadas? Si escuchamos «la palabra “filosofía” surgiendo de su fuente, suena así: *philosophia*. Ahora bien, la palabra “filosofía” está hablando griego. La palabra, en tanto palabra griega, es un camino»[10].

Aquí nos encontramos ante *el* giro táctico más característico y discutido del método heideggeriano: el argumento, a partir de la etimología y a través de ella. De los múltiples usos de este argumento, y de cómo lo justifica Heidegger nos ocuparemos a lo largo de esta discusión. Lo que necesitamos recalcar por ahora, al inicio de nuestra exposición, es cuán fecundo y demostrativo se muestra el propósito de esta táctica de Heidegger: «*Das Wort “Philosophie” spricht jetzt griechisch*». El significado de esta frase es, literalmente, que, si escuchamos bien, *la palabra misma habla griego*. Y no somos nosotros los que estamos usando una palabra

que resulta proceder del vocabulario clásico griego. *En* la palabra *philosophia* está el poder y la fuerza del argumento (Heidegger no la translitera, la pone en griego). El lenguaje es el que *habla*, y no, no exclusivamente al menos, el hombre. Éste es, de nuevo, un postulado esencial de Heidegger, al que volveré más tarde.

¿Y qué nos dice la palabra? «La palabra *philosophia* nos dice que la filosofía es algo que, por primera vez, determina la existencia del mundo griego. No sólo esto: la *philosophia* determina también el rasgo fundamental más profundo de nuestra historia occidental europea». («Rasgo fundamental más profundo» es un modesto intento de traducir *Grundzug*. En alemán, y muy especialmente en el alemán de Heidegger, *Grund* connota un origen intensamente concreto, pero también espiritual, de arraigo, de antigüedad y origen terrenal). *Philosophia* constituye, por lo tanto, la fundación y el ímpetu formativo de la historia de Occidente. La filosofía exige de aquellos que la aprehenden, de aquellos cuyo «camino de cuestionamiento» es verdaderamente profundo y desinteresado, por el hecho mismo de que su naturaleza y la única articulación que puede darle un auténtico significado y una existencia ininterrumpida son griegas, que se replanteen todo el alcance de sus implicaciones como si éstas fueran vividas y expresadas por los griegos. (Por ahora dejo de lado la evidente exigencia de explicar si este replanteamiento es posible, si esta meditación sobre la etimología, por penetrante que sea, puede remontar el tiempo y descubrir fuentes originales. Lo que por el momento nos interesa es ver cómo desarrolla Heidegger su argumento).

No sólo la «filosofía» es griega: griega es «también la manera *como* preguntamos; la manera como aún hoy preguntamos es griega». Porque preguntar «¿qué es esto?» es preguntar «*¿ti estin?*», pregunta cuyos términos son la semilla y la articulación dinámica del pensamiento griego (y occidental, en consecuencia). Los significados atribuidos a «qué» podrán variar, como varían entre Platón y Aristóteles, o como varían entre Kant y Hegel. La Idea platónica no es la «sustancia» aristotélica, ni la «cosa en sí»

kantiana. Pero tanto la pregunta básica como la forma verbal de la pregunta, ambas completamente fundidas, según Heidegger, son griegas. Al preguntar por lo que «es» y el «qué», al asignar esta pregunta a la «filosofía», somos propiamente «re-convocados» a la fuente original griega; «re-clamados para ella y por ella, apenas formulamos la pregunta: “Qué es esto, la filosofía?”, no sólo en su resonancia verbal sino cuando meditamos acerca de su sentido». En alemán, «origen», «fuente», puede ser *Herkunft*, literalmente el lugar de donde venimos, la «procedencia de nuestra venida». Los términos de Heidegger, *zurückgerufen* y *re-klamiert*, poseen una consistencia casi física. Somos «re-convocados», «re-clamados» al lugar donde comenzamos a ser, donde nos crearon; que es el del discurso y pensamiento griegos, o, para ser más exactos, del «discurso-pensamiento». Y la pregunta que hacemos, la que nos «convoca», no es cualquier pregunta: «es la pregunta histórica de nuestro ser-ahí occidental europeo», de nuestro *Dasein* que, como veremos, es el término fundamental de Heidegger. Por lo tanto, si nos dejamos «llevar por el sentido total y originario de la pregunta: “¿Qué es esto, la filosofía?”, nuestra pregunta ha encontrado, por su procedencia histórica, una dirección en un futuro histórico. Hemos encontrado un camino. La pregunta misma es un camino. Un camino que conduce del ser-ahí de Grecia [*von dem Dasein des Griechentums*] hacia nosotros, si no más allá de nosotros. Si demoramos en la pregunta, estamos en camino hacia una dirección claramente establecida». ¿Adónde lleva este camino?

A primera vista parecería que a un círculo vicioso. Sólo vale la pena preguntar —y éste es también uno de los postulados de Heidegger— por aquello que merece ser preguntado, por aquello que «se puede preguntar no en el sentido de tener una garantía de respuesta, sino por lo menos la seguridad de una réplica orientadora». Pero para saber si la filosofía es «digna de pregunta», necesitamos saber antes, en mayor o menor grado, qué es la filosofía (conocida treta socrática). Heidegger no le teme a esta circularidad hermenéutica. Si nos aventuramos en ella con

convicción, se puede convertir en una espiral de sentido profundo. De nuevo la clave es el lenguaje:

> Si ahora y más tarde escuchamos atentamente palabras de la lengua griega, esto quiere decir que entramos a un dominio privilegiado. Poco a poco, en efecto, se va haciendo más claro para nuestro pensamiento que la lengua griega no es una simple lengua como las lenguas europeas que conocemos. La lengua griega, y sólo ella, es *logos* […] en la lengua griega lo dicho en ella *es* al mismo tiempo y de manera eminente aquello que lo dicho nombra. Cuando escuchamos en griego una palabra griega, seguimos su *legein* (su habla), su presentar inmediato. Lo que presenta es lo proyacente. A través de la palabra oída en griego llegamos de inmediato a la cosa proyacente y no primeramente a una simple significación verbal[11].

¿En qué sentido esta declaración se distingue de las alegorías del discurso original de Adán y de la cultura hebrea tal y como aparecen en las doctrinas cabalística y pietista, y cuáles son las posibles maneras de verificar las pretensiones de Heidegger?; ambas son preguntas legítimas y, no digamos, urgentes. No obstante, lo único que por ahora nos interesa es saber adónde nos lleva ese «realismo etimologizante». La respuesta es ésta: aún a más etimologías, que los críticos de Heidegger consideran caprichosas y arbitrarias. (Pero si finalmente se demostrara que así es, no dejaría de tener interés señalar que surgen del ímpetu acumulativo de los textos anteriores de Heidegger; que la terminología es, con ciertas excepciones, internamente coherente). La palabra *philosophos* «fue acuñada presumiblemente por Heráclito», para quien todavía no existía eso que llamamos «filosofía». *Philosophos* significaba «aquel que ama el *sophon*». Pero en este contexto, puntualiza Heidegger, *philein*, «amar», tiene ese sentido muy característico a Heráclito que encontramos también en *homologein: «so sprechen wie der Lógos*

spricht, d. h. dem Lógos entsprechen». Debemos hacer un intento de traducir esta «traducción»: «hablar como el logos habla, el cual es a su vez el núcleo viviente, el "es" del discurso; co-rresponderle al logos re-plicándole, convirtiéndose en su eco y su contrarréplica»: todas estas expresiones de reciprocidad están operando en el prefijo *en* del verbo *entsprechen*.

«Que los seres se adapten recíprocamente; que estén adaptados originariamente porque están a la disposición unos de otros [*zueinander verfügt sind*]: esta *armonía* es lo distintivo del *philein*, de "amar" en el sentido heracliteano.»[12] ¿Y qué pasa con el *sophon*? De acuerdo con la concepción del propio Heráclito, dice Heidegger, *sophon* tiene por objeto, manifiesta, la intuición profunda de que «Uno es todo» (*Panta ta onta*). Esta profunda intuición se funda en el hecho, al tiempo que lo hace perfectamente explícito de que «todo ser (ente) es en el Ser. Para ponerlo más categóricamente, el ser (ente) *es* el Ser»: es una traducción exacta de su proposición, pero ésta es tan fundamental que deberíamos ponerla en sus términos originales: «*Alles Seiende ist im Sein; das Sein ist das Seiende*».

Incluso alguien que conozca a Heidegger sólo superficialmente o a través de un artículo en alguna enciclopedia general sabrá que estas dos afirmaciones, que son en realidad idénticas e indivisibles, constituyen la esencia de la doctrina de Heidegger. *Das Seiende*, el «ser», y *das Sein*, el «Ser», son el objeto exclusivo y constante de su discurso y reflexión durante toda su vida. ¿Qué «significan» (dejando de lado, por ahora, el problema esencial de saber si «significado» es la categoría más adecuada a su espíritu y función); por qué usamos una minúscula en nuestra traducción de *das Seiende* y una mayúscula en la de *das Sein*, haciendo que contrasten, en consecuencia, «ser», el existente, con «Ser», la cualidad ontológica de la existencia; existe otro concepto o grupo de términos que alcancen a sustituirlos[13]? Todas éstas son preguntas, son la *única* pregunta, que todo lector de Heidegger debe hacerse. Yo espero hacerlo poco a poco, por partes. Todo lo que sabemos

por ahora es que la pregunta: *Was ist das-die Philosophie?* y la insistencia de Heidegger de que el problema es inseparable de nuestra comprensión de ciertas palabras y giros griegos del pensamiento nos han llevado al centro mismo del mundo de Heidegger.

Aun antes de que el camino comience a revelársenos efectivamente, ya nos encontramos colocados en el centro. Nos hallamos en el *Lichtung* o claro de la parte más recóndita del bosque. ¿Se debe esto a que hemos estado analizando una conferencia del último periodo de Heidegger que funciona como una recapitulación? Esto podría explicar cuán imperiosamente directos son el argumento y la definición, pero no el contenido del argumento mismo. «Ser» y «ente» son los pivotes, el núcleo de «luminosa oscuridad» al que conducen todos los caminos, no importa de dónde partamos en la amplia circunferencia que es la obra de Heidegger.

Continúa Heidegger:

> Todo ente es en el Ser. Escuchar algo semejante suena a nuestros oídos como algo trivial, cuando no como algo muy insultante. Pues nadie necesita preocuparse de que el ente pertenezca al Ser. Todo el mundo sabe que ente es lo que es. ¿Qué otra cosa le está permitido al ente sino esto: ser? Y sin embargo, precisamente esto: que el ente quede recolectado en el Ser, que en el aparecer del Ser aparece el ente, esto asombró a los griegos, y a ellos en primer lugar y a ellos únicamente.

En este párrafo se encuentra cristalizada su doctrina de la existencia y su posición metodológica, posición de asombro radical. A Heidegger le asombra inconmensurablemente el hecho de existir, de ser en el Ser. Las frases siguientes nos llevan también a la tarea específica de la literatura: «La filosofía busca lo que el ente es en tanto que es. La filosofía está *en camino* hacia el Ser del ente, es decir, hacia el ente en vista al Ser».

Permítaseme hacer una recapitulación o delimitación superficial, provisional. La tarea específica y singular de la filosofía, en este caso, y siempre, referida a su nacimiento en Grecia, consiste en asombrarse ante el hecho de que las cosas *son*; de que hay un atributo universal y totalmente determinante de las cosas, el atributo de la existencia. Este asombro y la meditación que se desprende de él —lo que Heidegger llamaría «el pensar sobre el Ser», «el esfuerzo de pensar el Ser»— coloca a la filosofía en la vía hacia el problema de qué es *eso* que *es*, de qué es lo que habita en todo lo que existe, de qué es lo que constituye la «entidad» (en oposición a la alternativa inicial más obvia, a «no ser» o a particulares existenciarios tales como «rojez», «grandeza», «función», etcétera).

Sócrates y Platón fueron los primeros en dar «el paso hacia la filosofía». Esto quiere decir que fueron ellos los primeros en postular el problema de la existencia en una forma analítico-racional. A ellos les pertenece esa hazaña, dice Heidegger; pero también (y en esto sigue una paradoja de Nietzsche) les corresponde ser un síntoma de decadencia. Anaximandro, Heráclito y Parménides, anteriores a ellos, no necesitaron ser «filósofos». Eran «pensadores» (*Denker*), hombres inmersos en el radical asombro (*thaumazein*) de ser. Pertenecieron a una dimensión o experiencia original, y por lo tanto «más auténtica», del pensar, en la cual la «entidad» estaba inmediatamente presente ante el lenguaje, al *logos*. Qué significa experimentar y articular el hecho de ser en esta forma original y «pensativa» es algo que Heidegger se esfuerza en explicar, en ilustrar, y, sobre todo, «actuar» en sus últimos escritos.

Para Platón, el Ser de los entes mora en matrices eternas, inmutables, de forma perfecta, o «Ideas»; para Aristóteles, en lo que él llama la *energeia*, la realidad que se despliega y culmina en la sustancia. La noción platónica ha producido toda la metafísica occidental hasta la época de Nietzsche. El concepto aristotélico, con su búsqueda complementaria de «causas primeras» y «principios dinámicos», pone los cimientos de nuestra ciencia y nuestra tecnología.

Ninguna de estas dos herencias, la metafísico-idealista y la científico-tecnológica, satisface, según Heidegger, la condición y misión originales, auténticas, del pensamiento, que son conocer, pensar de cabo a cabo la naturaleza de la existencia, la «Entidad del ente». A partir de *Sein und Zeit* Heidegger considera que su empresa fundamental deberá ser «destruir» (en un sentido que se definirá después) la tradición metafísica y la científica que han dominado el proceso de razonamiento y la historia occidentales desde Platón y Aristóteles. Heidegger insiste, sin cesar, que estas dos grandes corrientes de idealización y análisis surgieron, no de una percepción auténtica del ser, sino de un *olvido del ser*, de un haber dado-por-sentado el misterio central de la existencia. Más aún: Heidegger intentará probar que la autoridad ininterrumpida de esta perspectiva metafísico-científica del mundo, perspectiva casi definitoria del Occidente, es lo que ha provocado, lo que en realidad ha hecho inevitable la condición de enajenación, desamparo y recurrente barbarie que sufre el hombre moderno tecnológico de consumo masivo. «Después de dos mil quinientos años sería ya tiempo de pensar al ente en relación *con lo que es* en la medida en que es ente [*im Hinblick darauf,* was *e* ist*, insofern es Seiendes ist*]». Desde los inicios de la filosofía en el sentido socrático, se ha opacado u olvidado por completo justamente esta visión. Una vez dicho esto, Heidegger vuelve a empezar. Preguntar en términos «filosóficos», es decir, platónicos, aristotélicos, kantianos, «¿qué es esto, la filosofía?» representa la garantía de que se obtendrá una respuesta «filosófica», significa que permanecemos atrapados en el círculo de la tradición dominante de Occidente, y *este* círculo, en oposición a los que Heidegger considera los caminos internos y circulares del pensamiento, es estéril. Por lo tanto, debemos intentar otro tipo de discurso, otra clase de interrogación. El gesto, la proposición decisiva, gira en torno al sentido de *ent-sprechen. Ent-sprechen* no es una «contestación», sino una «respuesta a», «una correspondencia con», una reciprocidad y concordancia dinámicas, como las que se dan cuando, en rápido movimiento, dos engranajes

encajan[14]. Así pues, nuestra pregunta sobre la naturaleza de la filosofía no reclama una respuesta en el sentido de la definición o formulación de un libro de texto, ya sea platónica, cartesiana o lockeana; reclama una *Ent-sprechung*, una «respuesta a», un eco vital, un «responso», en el sentido litúrgico del término, o sea, una comunión comprometida: esta respuesta o correspondencia «*responderá*» al ente del ser[15]. (Nótese que la locución inglesa «to answer to» [«responder a, corresponder a»] tiene el debido peso que Heidegger le atribuiría, con el significado, que de hecho tiene, tanto de «responder a» como de «responsabilidad». Un «pensador» es, a diferencia de un filósofo postsocrático o académico, «responsable» de la pregunta por el ser). Este «corresponder a» termina por entablar un diálogo con «lo que se nos ha transmitido como el ente del ser», pero este diálogo no puede partir o derivar en la historia de la filosofía como normalmente se hace. Éste es uno de los imperativos característicos de Heidegger. No estableceremos correspondencia con la «entidad» haciendo y transmitiendo compendios de lo que dijo Aristóteles o Hume o Fichte. En el fondo, la historia de la filosofía es «irreflexiva», «no-pensante». En consecuencia debe ser destruida y con *Sein und Zeit* se inicia este proceso revolucionario, anunciado pero no realizado por Nietzsche. Esto no quiere decir que Heidegger no cite ni considere a sus predecesores posteriores a Platón: lo hace constantemente; pero lo hace «traduciendo» sus declaraciones, muchas veces en forma fragmentaria y, como sus adversarios dicen, fuera de contexto. «Rescata» de los metafísicos esos pasajes en los cuales se toca, o aparece sugerentemente delineado o se encuentra implícito, con frecuencia inconscientemente, el problema de la existencia. Nosotros debemos desmontar y poner a un lado («*abbauen, abtragen und auf-die-Seite-stellen*») los enunciados acríticos, históricos, que forman la historia de la filosofía. Debemos «abrir los oídos, hacernos libres para lo que se nos asigna en la tradición como ser del ente»[16]. Escuchando, haciéndonos co-rresponsables de los llamados del problema del ser, podemos alcanzar, o por lo

menos acercarnos a una reacción auténtica (*Entsprechung*) y al fulgor que surge del asombro.

¿Qué es, pues, *philosophia*? Es «el corresponder efectuado auténticamente, el corresponder que habla en la medida en que presta atención al llamado del ser del ente». Heidegger echa mano en este momento de una analogía musical (una de las pocas en su obra, rareza que puede señalar, como veremos, un descuido táctico de gran importancia). Cuando se da una verdadera concordancia y correspondencia, en el momento en que la pregunta y la «respuesta a» se hallan en relación armónica, se da el fenómeno de *acorde*, de perfecta *afinación*. La fórmula de Heidegger es, en el sentido original de la palabra, órfica; pero no deja de ser, creo, defendible: «El ente en cuanto ente dispone el lenguaje de una manera tal que el decir está acorde (*accorder*) con el ser del ente» (*s'accorde avec* sería la paráfrasis francesa). La implícita ecuación entre ser humano y lenguaje es fundamental y completamente heideggeriana. Pero el razonamiento derivado de la armonía, el símil de la «afinación del alma» para capturar e imitar las vibraciones de la verdad, se remonta por lo menos a Pitágoras y es un tema central en Platón.

La caracterización de la filosofía como una «correspondencia con», un «acorde o afinación con» las preguntas planteadas no quiere decir que se esté aventurando en un emocionalismo o misticismo románticos. Todo lo contrario, dice Heidegger, significa que se afinan las proposiciones filosóficas, pero se afinan en cierto sentido: no puede haber una afinación creadora de vida, no puede haber responsabilidad cuando no existe relación entre la pregunta y la respuesta, cuando éstas no brotan de un centro ontológico común (el hecho de la existencia). El lazo de unión es el asombro. «En el asombro nos de-tenemos» (*être en arrêt*). Retrocedemos, por decirlo así, ante el ente, ante (el hecho) que es y es así y no de otra manera. Pero el asombro no se agota en este retroceder ante el ser del ente sino que, en cuanto es este retroceder y este detenerse, es al mismo tiempo arrastrado hacia (y por así decirlo encadenado por) aquello ante lo cual retrocede. Así, el asombro es la dis-posición (en

alemán la palabra es *Stimmung*, que también significa «afinación») en la cual y para la cual se abre el ser del ente.

A pesar de su falta de precisión en el estilo —y quizás, hasta cierto punto, por eso— ésta me parece una proposición convincente. Proposición que separa totalmente a Heidegger de sus críticos analíticos y positivistas. Como si presintiera esta separación, Heidegger pasa a recusar a Descartes y los cimientos cartesianos de todos los modelos subsiguientes de conocimiento racional, científico. Para Descartes la certidumbre determina y confirma la verdad. La certidumbre, a su vez, está situada en el *ego*. El yo se vuelve el eje de la realidad y se relaciona con el mundo exterior de un modo exploratorio, necesariamente explotador. El *ego*, en tanto conocedor y usuario, es un depredador. Para Heidegger, por el contrario, el hombre y la conciencia de sí no son el centro, los tasadores de la existencia: el hombre sólo es un oyente e interlocutor privilegiado de la existencia.

La relación vital con la alteridad no es, como para el racionalismo cartesiano y para el positivista, una relación de usufructo «posesivo» y pragmático, sino de audición, una relación auditiva. Lo que hacemos es intentar «escuchar la voz del ser». Es, o debería ser, una relación de máxima responsabilidad, de custodia, de correspondencia con y para. El pensador y el poeta, *der Denker und der Dichter*, son al mismo tiempo los mensajeros y los custodios, porque en su apertura al lenguaje (al *logos*), en su capacidad de ser hablados en vez de hablar —a medida que adelante nuestra exposición se entenderá mejor esta diferencia— es donde la verdad, o la «música del ente», para decirlo con palabras de Wordsworth y de Hölderlin, demanda y convoca una «respuesta a» con mayor aprensión.

De ahí este último esfuerzo de definición (que de hecho es el quinto) en esta conferencia de 1955. La filosofía es «una forma especial de lenguaje», una forma que relaciona el pensamiento con la poesía, porque «ambos, al entero servicio del lenguaje, se dispensan y se prodigan por él» (*verwenden und verschwenden* es

más expresivo, ya que ambos infinitivos significan «un cerrarse de» y una «dilapidación» del yo). Si la filosofía es en verdad «una correspondencia que hace hablar al llamado (*der Zuspruch*), del ser del ente, al mismo tiempo que permite que se oiga y que se haga responsable ante él», es a los «pensadores» a quienes debemos dirigirnos y no a los sabios metafísicos y pragmáticos. En la fuerza oculta del sentido original de las palabras griegas es donde podemos encontrar a la *philosophia*, en algunos elementos de la meditación oriental (en su última época Heidegger tiene puntos de contacto con la especulación ascética japonesa) y sobre todo en los poetas elegidos, como Hölderlin, Rilke, George, Trakl… Coleridge hubiera sin duda encomiado la búsqueda de Heidegger. Como él decía: «Con el Asombro han nacido todas las filosofías» (y recordar que este aforismo, a su vez, viene de Platón, sólo es reconocer la idiosincrasia, las enmarañadas raíces de la posición de Heidegger).

A estas alturas es evidente que no llegaremos a ningún lado en nuestro intento de saber cómo leer una página de Heidegger y de averiguar si el resultado justifica el esfuerzo, si antes no dominamos los dos términos fundamentales: «ser» (*das Sein*) y «ente» (*das Siende*). Por un lado, nos vamos a encontrar bregando con estos dos términos en todas y cada una de las obras de Heidegger; por otro, sin embargo, veremos que forman el núcleo distintivo de varios textos que se encuentran en íntima relación entre sí. Entre éstos se hallan *Was ist Metaphysik*?, de 1929, y el posfacio de 1943 a la cuarta edición; la introducción a la quinta edición de 1949; la *Brief über Humanismus* («Carta sobre el humanismo») que Heidegger le dirigió a su discípulo francés Jean Beaufret, en el otoño de 1946, publicada al año siguiente; la *Einführung in die Metaphysik* que se remonta a 1935, pero no publicada hasta 1953; *Zur Seinsfrage* (literalmente «Sobre la pregunta por el ser»), contribución de Heidegger a la celebración del sexagésimo aniversario de su amigo y parangón político, el novelista e ideólogo Ernst Jünger; y el texto de los cuatro seminarios sobre el conjunto de su doctrina, que

Heidegger dio en Francia entre septiembre de 1966 y septiembre de 1973.

Sein und Zeit, que había aparecido, como se sabe, en 1927, es el antecedente de todos estos textos. Aquí estoy tratando de llevar nuestra exposición, como si dijéramos, a contracorriente. Pero ésta, como ya hemos visto, es la táctica misma de Heidegger. Al trazar parte de la compleja vida de la «entidad» en esas elaboraciones posteriores hechas por Heidegger, espero aclarar más estos términos y mostrar la necesidad de remitir a la primera *summa* de Heidegger como la fuente de todas ellas. Pero existe otra dificultad: los especialistas en Heidegger sitúan el *Kehre*, la posible «conversión[17]» del lenguaje y el sentido entre sus primeras obras y las más tardías, en éstas de que vamos ahora a tratar. El mismo Heidegger insiste en la continuidad orgánica del concepto ontológico a lo largo de toda su obra (incluso cuando *Sein* se convierte en el excéntrico y arcaico *Seyn*). Lo que se fue agregando a la conferencia inaugural de 1929 constituye un ejercicio tanto de continuidad como de modulación, representa el desarrollo de su pensamiento. Por otra parte, está siempre presente el paradigma de la circularidad, de los senderos del bosque que al mismo tiempo irradian de y apuntan a un centro fijo. Cada uno de los textos citados, en la medida en que «piensa» y «piensa en» el ser, se hallan entretejidos en esa disposición reticular cuya fuente creadora y cuyo centro es *Sein und Zeit*.

Heidegger tuvo suerte. *Su* pregunta, la pregunta totalizadora, la que lo incita a entregar su vida al pensamiento, parece haberlo deslumbrado muy pronto, probablemente cerca de los veinte años. Ya he hablado de la fuerte impresión que le produjo el estudio de Brentano sobre la multiplicidad de sentidos del ser de acuerdo con Aristóteles, estudio que leyó en el verano de 1907. Hubo quizás otros estímulos: la relajación de un estricto catolicismo dentro de una concepción y un vocabulario de lo absoluto, ambos de carácter secular, aunque obviamente relacionados con el primero; una sensibilidad casi anormalmente aguda ante la consistencia y la

sustancia de la existencia física, ante el «estado de cosa» y la obstinada quididad de las mismas, ya sea una roca, un árbol o una presencia humana. Como Gerard Manley Hopkins, quien también hizo intentos escolásticos de delinear con exactitud el misterio de la sustancia y a quien también deslumbró la radiante autonomía de los objetos orgánicos e inorgánicos, Heidegger sentía el mundo con una rara concreción.

Sin embargo, cualesquiera que hayan sido sus fuentes didácticas o psicológicas, el asombro único que habría de presidir la vida de Heidegger se manifestó muy pronto y en forma ineludible: *¿Por qué hay esto, existentes, cosas que son, y no nada?* Leibniz lo había formulado así: *Pourquoi il a plutot quelque chose que rien?* Heidegger habría de reformular la pregunta de muchas maneras, y sobre todo de ésta: «¿Qué es el ser [*das Sein*] que hace posible todo ente [*das Seiende*]?»[18]. Pero siempre es la misma pregunta: ¿por qué existe algo o todo si podría no haber *nada*? (Como veremos, esta última alternativa, la de la nulidad existencial, no es para Heidegger un mero vacío o una simple función gramatical). En pocas palabras, Heidegger es un hombre literalmente conquistado por la noción de lo que *es* (el griego *on*), un hombre incansablemente asombrado por el hecho del ser de la existencia, y obsesionado por la realidad de la otra posibilidad, que es la nada (el *néant* de Sartre).

A la gran mayoría de los seres humanos la pregunta por el ser se les presenta «en momentos de gran desesperación, cuando las cosas parecen perder toda su consistencia y se nubla su sentido». O se puede sentir en momentos fugaces de resplandor vital, cuando el discernimiento sensorial atraviesa la membrana de las cosas. Pero en la mayoría de los casos la pregunta «sonará sólo una vez como una campana sorda que repica en nuestra vida y que poco a poco se va apagando». Sin embargo, para Heidegger ésta es la única pregunta, el incesante preguntar sin el cual no puede haber ni una humanidad auténtica, ni un modo coherente de existencia individual y social, ni una filosofía que haga honor a su nombre.

Asegurémonos ahora de que entendemos qué es exactamente lo que se está preguntando. *La* pregunta no tiene ninguna relación con ningún ente en particular: «Un elefante, en cualquier bosque virgen de la India, tiene tanto de ente como cualquier proceso de combustión química realizado en el planeta Marte, o en el que sea». El gis *es* y también el queso. La pregunta que Heidegger hace no se refiere a ningún objeto, fenómeno o presencia particular e individual; a ningún esto o aquello. Preguntar *por qué* hay entes en vez de nada es preguntar por los fundamentos (*Ursprung, Urgrund*) de todas las cosas. Pero representa también, y de manera explícita, cuestionar la naturaleza del cuestionador mismo (lo que llevará al concepto heideggeriano de la *angustia*, de eso que en el hombre «está ahí»), y asimismo implica cuestionar constantemente el lenguaje que nos permite, o nos impide, hacer la pregunta desde un principio. El mundo, el cuestionador humano y el lenguaje con el cual cuestiona forman pues la triple constante en la búsqueda incesante, circular, de sentido profundo, de Heidegger: «¿Por qué hay? ¿Por qué no hay nada?».

Heidegger insiste: esta pregunta no es de carácter teológico. Si la relación bíblica de la creación, o en cualquier otro sistema religioso, es verdadera o falsa, no viene al caso aquí; no puede dar ninguna respuesta a la pregunta por el ser tal y como Heidegger la entiende: «Filosofar es preguntar: “¿por qué es en general el ente y no más bien la nada?”». Desde el punto de vista de la fe, semejante pregunta es una tontería, pero la «filosofía consiste en semejante tontería» (nótese de qué manera Heidegger invierte el concepto bíblico y kierkegaardiano de las preguntas hechas por Cristo). Preguntar como lo hace Heidegger es «atreverse a agotar y a traspasar interrogativamente lo inagotable de esa pregunta… Donde tal cosa acontece, está la filosofía». Como ya vimos, lo que quiere decir Heidegger es radicalmente diferente de la búsqueda metafísica de Platón, Descartes o Kant. Esta afirmación es muy amplia y perturbadora. La filosofía, en sentido heideggeriano, es «la manifestación intelectual de los caminos y de las perspectivas del

saber que lleven al establecimiento de criterios y jerarquías [del conocimiento]. En este hecho, y a partir de él, un pueblo concibe y realiza su existencia dentro del mundo histórico-espiritual; es decir, se trata de un saber que enciende, conmina y constriñe todo preguntar y evaluar». La frase final es, obviamente, la filiación nietzscheana; y además hay que tener presentes sus connotaciones colectivas, nacionales. Más aún, la naturaleza y la tarea propias de la «pregunta por el ser», que constituye la *philosophia*, no es hacer «las cosas más ligeras sino más graves». De ahí surge el problema del lenguaje.

Heidegger está perfectamente consciente de que en la pregunta que está haciendo y en el discurso que se desprende de este preguntar será preciso usar un lenguaje que

> aparezca extraño y hasta alocado al entendimiento vulgar. ¿Si no es con un lenguaje casi alocado, cómo se puede hacer la pregunta por el ser del ente [*das Sein des Seienden*] e insistir vehementemente en que ambos conceptos deben permanecer separados? Pero es tan raro y tan poderoso el lenguaje, que no se puede separar, ni siquiera por un pelo, ni del cuestionador ni de su cuestión. Las palabras y el lenguaje no son envolturas donde se empaquen las cosas para el comercio de aquellos que escriben y hablan. Las cosas llegan a ser y son, antes que nada, en las palabras y en el lenguaje.

La predicación de la existencia, decir que una cosa *es*, es hablar el ser de la cosa como sólo el lenguaje puede, y debe, hacerlo (¿qué le quedaría al lenguaje si no pudiera articular la existencia?). Sin embargo, todo esto es profundamente paradójico.

En cada frase que pronunciamos se afirma al ser. Pero no dejamos de preguntarnos qué es lo que decimos o, para ser más exactos, qué es lo que permite, lo que nos obliga, de hecho, a decir qué es: no indagamos ni por los fundamentos existenciarios de nuestra propia existencia o no-existencia —ambas son inseparables,

formal, sustantivamente—, ni por la condición de «entidad» que cualquier cosa que decimos atribuye (u ¿otorga?) al mundo. Precisamente porque no hacemos esa indagación es que la pregunta de Heidegger, y su correspondiente discurso, nos parecerá o «loca», para usar su propia expresión, o «vacía». Este pedazo de gis es blanco; su composición química y su disposición molecular es así y así; sus elementos poseen este o aquel peso atómico; se puede usar para hacer marcas visibles en estos materiales y no en otros; puede transformarse, diluyéndolo, calentándolo o enfriándolo, en las siguientes sustancias; etc. ¿Qué más se puede decir?

Todo, propone Heidegger. ¿Por qué este pedazo de gis *es*? ¿Por qué *es* si podía no haber sido? Pero ya aquí nos detenemos ante lo raro, ante la aparente vacuidad de la formulación. Además, ¿qué otra respuesta se puede dar a semejante pregunta que no sea una tautología? El pedazo de gis *es* porque *es*. («Yo soy el que soy», dice Dios definiéndose tautológicamente). Pero si esto es así, entonces la palabra *es* y la «entidad» que predica no serían sino una palabra «vacía». «No pensamos con ella en nada que fuera efectivo, captable, real. Su significado es el de un vapor irreal… ¿Quién querría correr tras semejante vapor?». Si se hace de *es* un misterio hipostasiado, si se oscurece su función cotidiana en tanto cópula gramatical, con toda seguridad se va a estar corriendo tras un puro vapor. Ésa es la réplica del sentido común, del positivismo, del lógico y del filósofo del lenguaje. Heidegger está perfectamente consciente de esta réplica; y no sólo eso, incluso la procura.

Sin escarmentar, hace de esta convicción el punto de arranque de otras tres preguntas. Primera: ¿qué tuvo que suceder para que el más importante, fundamental y determinante de los conceptos, el concepto de ser, se deteriorara tan gravemente? ¿Qué «olvido del ser» ha reducido nuestra percepción del *es* a un pedazo inerte de sintaxis, o sea, a un puro vapor? La completa «destrucción de la metafísica» que emprende Heidegger, su crítica de Platón, Aristóteles, Leibniz, Kant, Hegel y Nietzsche, es un intento de contestar esta pregunta. Para Heidegger, la historia de la civilización

occidental, vista desde las dos perspectivas dominantes y decisivas, la de la metafísica a partir de Platón y la de la ciencia y la tecnología a partir de Aristóteles y Descartes, es, nada menos, ni nada más, que la historia de cómo fue olvidado el ser. El siglo XX es el producto culminante, aunque perfectamente lógico, de esta amnesia.

Esta situación es el objeto de la segunda pregunta de Heidegger: ¿exactamente de qué manera psicológica y material la condición del hombre moderno occidental, y en especial el hombre urbano, representa, actúa, un olvido del ser? ¿Qué tipo de vida llevamos en un ámbito de realidad donde ha desaparecido por completo la conciencia esencial y la reflexión del enigma de la existenciariedad, del «estado de presente» de los entes? El intento de dar una respuesta cabal inspirará a Heidegger numerosas discusiones sobre las actuales crisis de enajenación y de deshumanización, sobre el fenómeno omnipresente que él llama «nihilismo». Cuando Heidegger dice que bien puede ser que la historia occidental gire en torno a la traducción (es decir, la correcta comprehensión) del verbo *ser* en un fragmento presocrático, lo dice terriblemente en serio. Y en esta seriedad se basa su visión política, fundamentalista y apocalíptica.

Su tercera pregunta se desprende con naturalidad de todo lo anterior. ¿La entidad se le ha escapado irremisiblemente de las manos al ser humano o existen procesos y encarnaciones de experiencia donde el sentido original de la esencia permanezca vital y, por lo tanto, recuperable? ¿Queda algo sobre lo cual el hombre de finales del siglo XX pueda construir si decidiera intentar un regreso a «la casa del ser»? De esta tercera pregunta surgirán los textos de Heidegger sobre los presocráticos (con quienes debe empezar cualquier «regreso»), sobre poesía, sobre las bellas artes y sobre arquitectura. Ésta es la pregunta que genera el concepto de «pensamiento poetizante[19]» (*das dichtende Denken*) y la cuádruple configuración —«dioses», «cielos», «tierra» y «mortales»— de los últimos textos. ¿Cómo se olvidó al ser, de dónde vino este olvido, dónde y con qué medios podrá el hombre recuperar la memoria?

Estas tres preguntas, que en realidad son una sola, van a obsesionar a Heidegger y a dirigir su enseñanza y sus posiciones filosófico-políticas desde finales de los años veinte hasta su muerte.

Pero por ahora no nos interesan estas tres preguntas que, aunque dependientes unas de otras, son de enorme importancia. Lo que nos interesa es la pregunta de la que proceden: la «pregunta por el ser», la *Seinsfrage* misma. Como ya hemos dicho, a cada momento en las obras de Heidegger se repite tal pregunta, con frecuencia con un ritmo hipnótico. Pero a veces, como en la *Introducción a la metafísica*, Heidegger indaga con una especie de familiaridad cómplice y maliciosa: *Wie steht es mit dem Sein?* («¿Qué pasa con el ser?». «¿En qué condiciones anda el ser últimamente?»). Lo cual es exactamente lo mismo que preguntar: «¿Por qué hay entes en vez de nada?», pero diciéndolo en una forma menos «filosófica», más provisional. Heidegger sabe que «preguntamos ahora por algo que apenas captamos, que sigue siendo para nosotros un mero sonido verbal. Esto nos pone en peligro de sacrificar las preguntas ulteriores a meras palabras-ídolos» (cita que sin duda merece tenerse en cuenta; en sus mejores momentos, escasos según él mismo, que corresponden a los momentos de autocrítica, Heidegger no sólo se anticipa sino que va más allá de las objeciones de sus detractores). Para ayudarnos a captar lo «que apenas captamos», recurre a ejemplificar. Esta maniobra, tan típica de la gran mayoría de las argumentaciones filosóficas, es muy rara en Heidegger. A él le gustaría que «pensáramos el ser» no por analogía, ni por una sustitución figurativa, sino por un esfuerzo directo de penetración mental y hasta físico. Veamos cómo lo presenta.

Vemos un edificio del otro lado de la calle. Hacemos un recuento de sus dimensiones, de sus rasgos estructurales, de su contenido. Por todos lados lo que encontramos son entes, pero ¿dónde, pregunta Heidegger, está su ser? Después de todo, *es*. «El edificio *es*. Si algo pertenece a este ente, justamente es su ser, y no obstante eso, no lo encontramos dentro del ente». Los empiristas y

los positivistas dirían que Heidegger hace una pregunta perfectamente inútil y que ha postulado *verbalmente* al «ser» sin dar ninguna evidencia de que semejante postulado puede tener un contenido verificable. Heidegger replicaría: «Ustedes hacen exactamente lo mismo cada vez que utilizan la palabra *es*, es decir, cada vez que articulan una proposición común y corriente. La diferencia estriba en que yo creo que al hacerlo estoy diciendo algo real y tratando de averiguar qué *es*». Los idealistas argumentarían que la existencia del edificio tiene su demostración más firme en el hecho mismo de que lo estamos viendo, en el proceso de nuestra percepción, sea éste un proceso formativo, reflexivo o alguna suma dinámica y compositiva de ambos. Heidegger no está dispuesto a aceptar eso. Invoca, astutamente, al grosero sentido común: «El edificio está allí, aun cuando no lo contemplemos. Sólo podemos tropezar con él porque ya *es*». Estaría de acuerdo con el constructivismo idealista poskantiano y con el relativismo psicológico en que el edificio «se altera» de acuerdo con la visión individual, con los puntos de vista sociales, con los distintos ángulos de interés y con las convenciones históricas. Este tipo de cambios en la valoración fenomenológica se examina a fondo en *Sein und Zeit*. Pero Heidegger insiste que el «estado de ahí» del edificio, el hecho inicial de su existencia, precede absolutamente a cualquier acto particular o general de conocimiento (se da el «re-conocimiento» precisamente porque el ente ya está ahí desde el principio). Y agrega una observación muy sugerente: «Se puede, por así decirlo, oler el ser del edificio y, con frecuencia, todavía después de decenios, se mantiene el olor en la nariz. Él da el ser de este ente de modo mucho más inmediato y verdadero de lo que podría comunicarlo cualquier descripción o inspección».

En efecto, los sentidos son esenciales para entender esta «presencia del ser», para nuestra aprehensión de un *es* en ciertas cosas, que no puede aislar ninguna disección analítica o relación verbal. Los ejemplos de Heidegger son a un tiempo banales y relevantes. «Oímos» volar a un pájaro aunque estrictamente

hablando el vuelo no sea «audible»; nuestro tacto distingue de inmediato entre el terciopelo y la seda, pero «¿en qué reside y en qué consiste el ser?». Se acerca una tormenta; hubo una tormenta hace una hora: ¿qué queremos decir cuando afirmamos su ser, y dónde lo situamos? Una cordillera lejana bajo un amplio cielo *es*; ¿le revela esa cordillera su ser al viajero que disfruta el paisaje, al lejano meteorólogo que prepara su carta climática, al granjero que hace su vida a su sombra? «A todos y a ninguno», responde Heidegger. Es muy probable que cada uno de estos observadores perciba un aspecto de la cordillera. Pero no se puede decir que la suma de estos aspectos constituya el ser del objeto. Sentimos que este ser yace «detrás» o «dentro» del conjunto de aspectos; pero entonces ¿qué es? O para poner un ejemplo que no ha dejado tranquilos desde hace tiempo a los filósofos sociales y a aquellos que se interesan en la semántica del derecho: una nación *es*; ¿pero dónde está su ser? No está, con toda seguridad, en la suma numérica de sus habitantes, ni en sus símbolos heráldicos, ni en la ficción de la memoria llamada «historia», a menos que se acepte una metáfora muy evasiva. Heidegger pregunta: ¿está en algún lado? (y la grave cuestión que esto implica es que debe estar en algún lado, aunque sólo fuera porque nosotros sabemos que es algo que tiene sentido).

El siguiente ejemplo es una de las piedras de toque de Heidegger:

> Aquella pintura de Van Gogh: un par de recios zuecos, y fuera de eso, nada. La imagen no representa, en verdad, nada. Sin embargo, uno está en seguida solo con lo que allí *es* como si uno mismo, en la avanzada tarde otoñal, llegara cansado a la casa, desde el campo, con el pico en la mano, para instalarse junto a la llama de las últimas patatas que están en el fuego. ¿Qué es aquí lo que *es*? ¿La tela? ¿Los trazos del pincel? ¿Las manchas de color?

Todo esto que nosotros nombramos con tanta seguridad está ahí. Pero la definición adecuada del «estado de presente» existenciario de la pintura, aquello en su existencia que toca nuestro ser, no puede ser la unión material del aceite de linaza, los pigmentos y el lienzo restirado. Tenemos la sensación, *sabemos*, insiste Heidegger, que *es* otra cosa lo que está ahí, algo totalmente decisivo. Y cuando tratamos de articularlo, «siempre ocurre como si asiésemos en el vacío». Estamos en el centro mismo de la discusión. Permítaseme recurrir a otro ejemplo que, por desgracia, Heidegger casi nunca considera.

La música proporciona a la mayoría de los seres humanos los momentos vivenciales más completos y más intensos que se puedan experimentar. En esos momentos, la inmediatez, la reminiscencia, la premonición se funden casi siempre de manera indisoluble. La música «entra» en el cuerpo y en el alma en forma simultánea por muchos niveles, para los cuales clasificaciones como «nervioso», «cerebral», «somático» corresponden de modo fácil y aproximado. La música puede escucharse en los sueños: quizá no pueda recordarse con exactitud, pero nos deja en un complejo estado de espiritualidad, con una tensión y un contorno apenas sentido de movimiento que se asemeja, más o menos, al acorde o a la armonía o a las relaciones de tono ya desvanecidas. La música puede afectar con la misma fuerza que las drogas nuestra condición mental y física, los cables minuciosamente tejidos del carácter y de la posición corporal que en todo momento definen la identidad. La música puede fortalecer o adormecer, puede excitar o calmar. Puede hacernos llorar o, en forma misteriosa, hacernos soltar la carcajada, o, más misteriosamente aún, hacernos sonreír con lo que parecería una luminosidad muy especial, con una jovialidad vital tan profundamente arraigada en nosotros como el pensamiento mismo. Desde Pitágoras sabemos que la música tiene poderes curativos, y, por Platón, que posee la capacidad de enloquecernos, literalmente. La melodía, dice Lévi-Strauss, es el *mystère suprème* de la humanidad del hombre. Pero ¿qué *es*?

¿La melodía es el ser de la música?, ¿o el tono o el timbre o las relaciones dinámicas entre tono e intervalo? ¿Podríamos decir que el ser de la música reside en las vibraciones que la cuerda o la lengüeta transmiten al tímpano en el oído? ¿O se encuentra en las notas de la partitura, incluso si éstas nunca suenan?, (¿qué condición ontológica poseen las *unheard melodies*[20] de Keats?).

La ciencia acústica moderna y los sintetizadores electrónicos son capaces de descomponer analíticamente y en seguida reproducir cualquier tono o combinación de tonos con una total precisión. Semejante análisis y reproducción ¿logran abarcar, ya no digamos agotar, el ser de la música? En el fenómeno de la «música», ¿dónde podemos decir que está la energía que puede transformar la estructura de la conciencia humana en un oyente y un ejecutante?

Se nos escapa la respuesta. Lo que hacemos corrientemente es buscar descripciones metafóricas. Siempre que podemos dejamos el problema en el ámbito técnico, en el limbo de lo obvio. Y, sin embargo, *sabemos* qué *es* la música. Lo sabemos en el laberinto resonante de nuestra mente y en la médula de nuestros huesos. Conocemos su historia y tiene para nosotros un enorme significado. Esto es totalmente fundamental. La música tiene sentido, incluso cuando, muy en especial cuando, no hay manera de parafrasear su sentido, cuando es imposible expresarlo de otro modo, ponerlo en términos léxicos o formales. Si un imaginario habitante de otro planeta preguntara: «¿Qué es, entonces, la música?», nosotros podríamos cantar una melodía o tocar con las cuerdas una pieza, y diríamos sin titubeo: «Esto es música». Y si después preguntara: «¿Qué significa?», la respuesta la tendríamos *ahí*, en forma contundente, dentro de nosotros, pero sería en vano que tratáramos de expresarla. Cuando a Schumann le hicieron esta pregunta, a propósito de una de sus obras, la tocó de nuevo. En música, el ser y el sentido son inseparables. Rechazan cualquier tipo de paráfrasis. Pero *son*, y nuestra experiencia de esta «esencialidad» es tan verdadera como cualquier otra que pueda tener la conciencia humana.

Esta analogía, por titubeante que sea, puede sugerirnos cómo acercarnos al concepto de ente en Heidegger. En este caso también estamos ante algo obvio y también intangible, una inmediatez envolvente y una infinita regresión. El Ser, en sentido heideggeriano, tiene, como la música, una historia y un sentido; depende del hombre y trasciende a la humanidad. En la música los silencios están cargados de sentido. Como veremos, esto nos puede ayudar a entender la relación de Heidegger con el hecho del ser de una «nada» activa (*das nichtende Nichts, le néant* de Sartre). Damos por sentado el ente de la música de la misma manera que damos por sentado el ente del ser. Se nos olvida asombrarnos.

Este olvido, dice Heidegger, se encuentra resguardado en el lenguaje. La razón de que la «pregunta por el ser», la *Seinsfrage*, nos parezca vacía o un juego místico de palabras o sencillamente un puro absurdo —y Heidegger sabe que el «sentido común» está constituido por reacciones de este tipo— es total y literalmente lingüística. «Muchas palabras, y justamente las palabras esenciales, están en la misma situación: el lenguaje en general está desgastado y agotado —un medio de comunicación indispensable pero sin dueño, que cada quien usa como quiere, tan indiferente como los medios de transporte público—». Pero el vacío actual de la palabra «ser», la desaparición de su fuerza original de apelación y de «estado de presente», es algo más que un síntoma de agotamiento general del lenguaje, ya que este agotamiento es a su vez un síntoma del hecho de que nuestras relaciones con la existencia, núcleo y causa fundamental del discurso humano, se han degradado hasta convertirse en una banalidad gramatical (la palabra «es» reducida a una mera cópula) o hasta caer en el olvido. De ahí Heidegger deduce que cualquier búsqueda seria del ser, sin la cual no puede darse un auténtico destino personal o público, debe tener como punto de partida el análisis lingüístico. El conocimiento profundo radical es el que va a la raíz de las palabras.

No es una exageración sugerir que el pensamiento heideggeriano, la ontología o «el pensar el ser» que Heidegger

desarrolló por cerca de 65 años, proviene de un rasgo gramatical que existe en el alemán y la mayoría de las lenguas occidentales; pero no, qué le vamos a hacer, en inglés. En alemán el nombre «ser» es *Sein* y el verbo «ser» es *sein*. Como en francés *être* y *être*, el nombre es similar al infinitivo del verbo. En inglés es similar a un participio[21]. En otras palabras, *Sein*, el nombre verbal para «ser», es, en su base sintáctica, un proceso, una actividad, un «ser-ahí». El nombre es, como si dijéramos, la pausa o ficción momentánea de un acto; tiene la misma forma lingüística que el acto porque la actividad de éste se despliega totalmente dentro de aquél. Para la fenomenología existencial de Heidegger, así como para su teoría del lenguaje, ese nominalismo dinámico es indispensable. Pero no debemos empezar con las raíces alemanas sino con la etimología griega, porque «esta lengua [la griega] (en relación con las posibilidades de pensamiento) es, junto con la alemana, la más poderosa y al mismo tiempo la más espiritual». Si nos adentramos tan profundamente como sea necesario en los orígenes de los términos griegos decisivos, podríamos ampliar nuestro conocimiento de lo que eran la gramática y la percepción cuando el «ser» estaba aún próximo al hombre; y seguramente ampliaremos nuestro conocimiento de cómo llegó a desaparecer esta proximidad. Los griegos llaman *ousía* al «ser» o, de un modo más completo, *parousía*[22]. Nuestros diccionarios traducen esta palabra como «sustancia». Muy mal, dice Heidegger. La verdadera traducción debería ser un conjunto o un racimo de significados que comprendiera «casa propia, un estar en casa, un estar presente y sostenerse por sí mismo, un autocircunvalamiento, un “estado de presente” y un “estado de ahí” total». El término *Anwesen* corresponde justamente al alcance y a la fuerza de este sentido. *Parousía* nos dice que «algo está presente ante nosotros. Se sostiene firmemente a sí mismo y por lo tanto se manifiesta y revela. Es. Para los griegos “ser” significaba, en realidad, este “estado de presencia”»[23]. El pensamiento griego postsocrático, ya fuera en el idealismo platónico, ya fuera en la sustancialidad aristotélica, nunca

regresó a este «solar o fundamento del ser[24]» puro y primario, a esta iluminación del «estado de presente» del existir y a través de él. Pero es a este fundamento al que debemos intentar regresar como a un hogar (como veremos «el regreso» es tanto el proceso como la finalidad del auténtico ser).

Y si nos aventuramos seriamente en esta empresa, veremos aparecer una segunda marca lingüística de importancia casi inconmensurable (para Heidegger la *figura etymologica*, la excavación del sentido desde las raíces verbales, y la historia de las palabras, es, en su sentido más total, una «emergencia», una entrada a la luz). Vimos ya que *ousía* significa ser durable, permanente. El ser en sus cualidades dinámicas se designa con *physis* (la raíz de nuestra palabra «física[25]»).

El término «existencia» no puede remplazar a ninguno de los dos, afirma Heidegger. Entendido en su sentido auténtico, este último es precisamente el opuesto a «ser». Existencia proviene de un origen griego que significa «mantenerse fuera de», «estar en una posición externa a» el ser. Para los griegos, mientras estuvieron en el ámbito del *Dasein*, del «estado de presente» inmediato, «existencia» significaba «no ser». La mala costumbre de usar las palabras «existencia» o «existir» para designar al ser es una muestra más de nuestro alejamiento tanto del ser como de su interpretación radical, poderosa y determinada. En muchos sentidos, *Sein und Zeit* es un intento de distinguir la autenticidad del «ser» de la artificialidad de la «existencia». Esta misma distinción, insiste Heidegger, es la que subraya la distancia enorme entre una verdadera ontología (la suya) y el existencialismo de Sartre.

Pero aunque se hayan esclarecido muchos puntos vitales con esta irrupción inicial de la etimología, también se nos presenta una cierta confusión. Es inevitable que entre la abstracción dinámica del infinitivo «ser» y el aparentemente estático sustantivo (el) «ser» (*sein* y *das Sein*) se dé cierta contaminación. Además, al analizar el verbo nos daremos cuenta inmediatamente de que «yo soy» es diferente de «(él, ella, ello) es». En la gran mayoría de los verbos el

infinitivo y el presente de indicativo son iguales: Así, en inglés «to say» y «I say», «to run» y «I run», «to love» y «I love». Pero en este caso estamos ante una diversidad de formas que abarca a «ser», «soy», «es» y «era». ¿Por qué esta pluralidad en la conjugación, que debe ser sin duda la más importante y la más fundamental de todas? Debemos excavar más profundamente. El método de análisis es, de nuevo, etimológico. ¿Cuáles son los orígenes lingüísticos de *sein*? Heidegger identifica tres raíces diferentes. Las dos primeras son indoeuropeas. Aparecen en las palabras del griego y del latín para «ser». La más antigua: *es, asus* en sánscrito, que Heidegger traduce como *das Leben, das Lebende, das Eigenstandige* («la vida en sí», «lo viviente» y «lo autónomo»). A esta «raíz vital» pertenece el griego *estí*, el latín *est* y el alemán *ist*. Y, por supuesto, también el *is* del inglés. La segunda raíz indoeuropea es *bhu* o *bheu*. De ella proviene el griego *phuá*, «surgir, llegar a sostenerse erguido por sí mismo», y también *physis* y *phyein*, que significan, respectivamente, «naturaleza» y «crecer». Heidegger conjetura que la raíz *phy* también se relaciona con *pha*, como en la palabra griega *phanesthai*. Podríamos aventurarnos en interpretar el significado de esta última y decir que es: «aquello que avanza para entrar a la luz», «aquello que se revela a sí mismo como fenómeno». Más adelante veremos cuán importante es para su concepción de la ciencia y de la tecnología, cuán indispensable es en su esfuerzo por dotar a la fenomenología con una verdadera base ontológica. En todo caso, es de *phyein* que deriva el pasado perfecto *fui* del latín, el *be* del inglés y las formas *bin* y *bist* del alemán. La tercera raíz sólo aparece cuando conjugamos el verbo alemán *sein*. Del sánscrito *vasami* se origina el alemán *wesen*, una palabra enormemente polisémica que Heidegger usa con el sentido de «morar», «residir», «ser natural de y vivir en». De ahí procede *gewesen* («sido»), *war* (que corresponde al inglés *was*, [era]) y lo que será, sobre todo en los últimos escritos de Heidegger, el término clave de *Wesen* («lo que es en su ser activo», «aquello cuyo ser es una morada manifiesta»). «De esta triple raíz tomamos las tres

significaciones, determinadas al principio intuitivamente: vivir, brotar, permanecer» (el verbo arcaico inglés «perdure» se aproxima más al sentido de Heidegger).

Pero el resultado de nuestra indagación etimológica y gramatical es paradójico. La condición infinitiva e indicativa de la palabra «ser» se ha desvanecido; ahora es poco más que un nombre para algo indispensable y sin embargo casi totalmente indeterminado. La etimología nos muestra que tres raíces diferentes están operando en *sein*. Ninguna de las tres nos ha llegado con su energía espiritual intacta. Estamos en una encrucijada con opciones poco claras. «La mezcla y la confusión van juntas». ¿Quiere decir que nos encontramos de nuevo en nuestro punto de partida aparentemente vacío y paralizador?

No exactamente. Heidegger ahora pasa de las sutilezas semánticas a ese dominio siempre disponible y rudo de la experiencia común. Muy posiblemente el término «ser» se ha vuelto algo vacío e impenetrable, pero las cosas son; nos topamos con los entes a cada instante; distinguimos sus varias maneras de ser; hacemos juicios instantáneos sobre si una cosa es o no es (se verá que esta posibilidad de referirse natural y constantemente al «no ser» es esencial). Si se nos pidiera que conceptualizáramos el «árbol», tanto para nosotros como para otros, si se nos pidiera que lo definiéramos, no podríamos pensar, ni se nos ocurriría hacerlo enumerando y detallando simplemente una serie infinita de árboles particulares. De hecho, si no tuviéramos a nuestra disposición la noción de esencia y su necesaria implicación de ser real, no podríamos siquiera identificar ningún árbol particular como perteneciente al género «árbol». «Podríamos registrar miles y miles de árboles: si no nos alumbrara un saber desplegado de la *arboridad* y no se determinara con evidencia desde sí mismo y desde su fundamento esencial, todo sería una frívola empresa, pues frente a los meros árboles no veríamos el árbol». Así pues, aunque el sentido de la palabra «ser» sea (o se haya vuelto) indefinido, nuestra aprehensión de ella se da con una inmediata definición. Es

una certidumbre para nosotros. Y Heidegger señala, con tono polémico, que precisamente en un caso tan fundamental es cuando percibimos que la lógica formal y la usual no son sino lucubraciones irrelevantes.

Aparece a continuación un segundo obstáculo o consecuencia dialéctica. Podría ocurrir que no nos fuera posible elaborar un análisis sintáctico o una paráfrasis satisfactoria (es decir, una definición inequívoca y totalizadora) del término «ser». Pero el ser vive esencialmente en el lenguaje y gracias a él[26]. Si no tuviéramos comprensión alguna del ser, si la palabra fuera «sólo una palabra» —como argumentan los críticos de Heidegger—, no habría proposiciones de ningún tipo, ni gramática, ni predicaciones. Nos quedaríamos sin habla. Pero «ser hombre es hablar». El hombre dice «sí» y «no» sólo porque en su esencia más profunda es un hablante, *el* hablante. Ésa es su diferencia y al mismo tiempo su responsabilidad. Es su diferencia frente a las piedras, las plantas, los animales, pero también frente a los dioses. Aunque tuviéramos mil ojos y mil oídos, mil manos y mil sentidos y órganos más, si en nuestra esencia no estuviera incluido el poder del lenguaje, todos los entes nos serían inaccesibles, el ente que somos así como el que no somos. Para Heidegger, ser es «hablar el ser[27]», o más frecuentemente, interrogarlo. Y precisamente a partir de la verificación de que el «ente» tiene, paralela y simultáneamente, un sentido indefinido y abrumadoramente presente es que debemos llevar a cabo nuestra indagación sobre la «cosa en sí» (esta expresión de Heidegger es casi kantiana).

En *Introducción a la metafísica* esta indagación, con su doble asunción de opacidad y obviedad, se concentra en los varios usos de «es». No le resulta difícil a Heidegger mostrar que en expresiones cotidianas, como «Dios es», «el libro es mío», «el perro es(tá) en el jardín»[28], cada uno de los «es» tiene un significado diferente. La atribución de ser surgirá siempre de una situación, propósito, humor (*Stimmung*) y «estado de ahí» (*Dasein*) definidos. En cada «es», (el) ser se revela a sí mismo en una diversidad de

modos singulares o combinados. Pero en la gramática de la esencia, con su triple raíz y las áreas comunes entre las distintas ramas de ésta, el «es» ocupa sin duda una posición de primera importancia. No es en relación con el «yo soy» que podemos apoderarnos de la naturaleza de(l) ser con mayor facilidad y seguridad (en este respecto Heidegger se aleja radicalmente del «egoísmo» cartesiano y de la fusión sujeto-objeto de Kant y Fichte); tampoco en relación con el «tú eres» (como lo hacen algunas escuelas modernas de fenomenología dialéctica). La categoría gramatical que rige nuestra aprehensión de(l) ser es la tercera persona singular del presente de indicativo: «es»; y con ella formamos nuestro concepto del infinitivo «ser». En alemán, la colocación de las palabras en la frase es inmediata: *das Sein ist sein*. Esta jerarquía gramatical, esta ontología de la tercera persona singular, bien articulada aunque normalmente inconsciente, es la que ha dirigido, desde la Antigüedad, la conciencia histórica y filosófica de Occidente, así como su ser.

En el siguiente paso Heidegger analiza lo que él considera que son las relaciones de «es» con ciertos conceptos «circundantes» decisivos, que son: «devenir», «apariencia», «pensar» y la noción de «deber ser». Heidegger lleva a cabo este análisis con pasajes germinales de Parménides, de la *Novena Olímpica* de Píndaro, de los fragmentos de Heráclito y del famoso primer coro de la *Antígona* de Sófocles (332-375). La lectura que hace Heidegger pretende demostrar cómo la experiencia griega de(l) ser, en su fase presocrática y en sus grandes momentos de «poesía pensante» (*des dichtenden Denkens*), debe ser la piedra de toque y el punto de arranque para este problema del ser que determinará el valor y, literalmente hablando, la supervivencia del hombre moderno. Como podemos ver, la vuelta de Heidegger a los orígenes, ya sea por la etimología de una palabra, ya por el flujo del pensamiento, no es un arcaísmo arbitrario o pedante (aunque existan elementos de ambas cosas en su obra). En sus mejores momentos es la expresión de la convicción profundamente meditada de que en el pensamiento

humano, como en todos los fenómenos importantes, «el principio es lo más extraño y poderoso».

Además, cada uno de los textos examinados confirma la existencia de lazos indisolubles entre (el) ser y (el) discurso. «Al tiempo que sale hacia el ser, el hombre se encuentra a sí mismo en la palabra, en el lenguaje». Heidegger les dará, remitiéndose a Heráclito, un sentido muy especial a *logos* y a *legein*: el de «recoger», «reunión ordenada», «poner junto a» (pero la fórmula de Juan: «En el principio fue el Verbo» se encuentra obviamente presente en todo su paradigma de ser y decir). Así pues, el ya famoso enigma de los orígenes del habla humana se funda en el fenómeno y la temporalidad de la entrada del hombre en el ser. En un giro que sorpresivamente recuerda a Vico, el pionero del historicismo moderno, Heidegger escribe: «La lengua es la poesía originaria, en la que un pueblo poetiza el ser. Inversamente dicho: la gran poesía, por la que un pueblo entra en la historia, inicia la configuración de su lengua. Los griegos crearon y experimentaron esa poesía a través de Homero. El lenguaje les reveló su ser-ahí [*Da sein*] como salida hacia el ser, como configuración patentizadora del ente».

Un examen cuidadoso del griego en sus etapas tempranas, prístinas; un examen que comience con la etimología pero que aspire con ahínco a «reexperimentar» la vida en su totalidad dentro de y en torno a las palabras, nos ayudará a situar, a «tener la vivencia de» la *ousía*, ese término decisivo con el que se designa a(l) ser y con el cual empezó nuestro preguntar. Tenemos ya discernidos ciertos puntos; la permanencia del ser se opone al flujo del devenir; lo que se puede realmente ver que es se opone a la apariencia cambiante del parecer. No es el ojo sino el pensamiento el que distingue entre permanencia y movimiento, entre esencia y apariencia. Por lo tanto, en cierto sentido el pensamiento, *dianoia*, y sólo el pensamiento, hace real tanto al ser como a aquello que se opone al ser: «El pensamiento llega a ser el fundamento que soporta y determina al ser» (proposición que podríamos encontrar

en Fichte). Pero «fundamento» implica un descenso (de hecho, Heidegger usa simplemente un diagrama). Mas una vez que el ser se hace real como «idea», una vez que la esencia es «idealizada», entonces la flecha apunta hacia arriba. Apunta, inevitablemente, hacia «deber ser», hacia la categoría de lo ejemplar, de lo prototípico, de lo teleológico y obligatorio. En el ámbito de las «ideas» los entes están dotados con un propósito, con una racionalidad, un «debería». Esta fusión de futuro y obligación es el núcleo del idealismo platónico y kantiano.

Así pues, resulta que cargamos una cuádruple distinción, la que existe entre «ser», «devenir», «pensamiento» y la esfera «más alta» de la «idea» y del «deber ser». Este cuarteto recorre toda la filosofía (metafísica) y la historia occidentales. Pero si se va a hacer radicalmente la «pregunta por el ser», dice Heidegger, hay que re-pensar a fondo estas categorías reconociendo al mismo tiempo su poder y su engaño. Hay que obligarlas a regresar a su origen olvidado. Si lo hacemos, veremos que este cuádruple esquema «en verdad domina y hechiza al ente, a su apertura y su configuración». *Pero no lo define*. El sentido de(l) ser que ha dominado a la filosofía y al lenguaje común desde Platón «no alcanza a nombrar todo lo que "es"». Ni el idealismo, aun en su rigurosa forma fenomenológica, ni el positivismo científico, llegan a acercarse a una aprehensión convincente del «estado de ser». *Sein und Zeit* muestra que esa aprehensión depende de que se entienda la diferencia entre «ser» y «seres», entre «ser» y «entes[29]». Pero esa comprensión no puede surgir sólo del pensamiento. O, para ser más exactos, en el sentido heideggeriano, para «pensar el ser», es necesario «vivirlo». Los conceptos centrales no son «ser y pensamiento», como en Platón, Descartes y toda la tradición idealista, sino «ser y tiempo», *Sein und Zeit*. Saber cómo interrogar al ser, es saber cómo esperar, incluso la vida entera. La temporalidad es inseparable de la *Seinsfrage*. Éste es, pues, en forma obviamente esquemática y simplificada, el pensamiento de Heidegger hasta 1935 más o menos.

La insistencia en el preguntar y el énfasis correspondiente de que cualquier análisis lógico —y no digamos una definición formal— del ser sería inadecuado o prematuro no desaparecerán. Nos topamos con ello a lo largo de todos los escritos de Heidegger después de 1945. La discusión seguirá girando, como antes, en torno a la *Seinsfrage*; pero el énfasis recaerá, aún más que antes, en la naturaleza del proceso interrogativo, en las formas en que esta pregunta-en-proceso puede adecuarse a la condición privada y social del hombre. La *Carta sobre el humanismo* habla de un acercamiento gradual al hombre del «ser» y del preguntar. Se trata de un proceso de «estar en camino». *Es ist stets unterwegs zu ihr*. Y la única estructura o táctica legítima de encuentro fructífero es el preguntar. Necesitamos menos «filosofía», insiste Heidegger, dándole al término sus connotaciones profesionales y convencionales. Debemos dedicarnos más al pensamiento. El pensamiento debe rebajarse humildemente a la pobreza de su condición experimental. A lo mucho, lo que puede hacer es rastrear las marcas o surcos casi impalpables que ha dejado en el lenguaje (¿dónde más podía haberlos dejado?), surcos semejantes a los que traza el labrador, *der Landmann*, a medida que se desplaza gravemente por el campo que no ha creado, que seguirá siendo después de él por mucho tiempo. La matriz de todo pensamiento genuino es el asombro, asombro de ser y ante el ser. Su forma de abrirse es esa cuidadosa traducción del asombro en acción, la acción de preguntar. Según Heidegger, entre la expresión afirmativa, predicativa definitoria, clasificatoria occidental, y esa voluntad de dominio, racional-tecnológico, sobre la vida, a la que llama nihilismo, hay una continuidad ineluctable. En el *ergo* cartesiano se da todo un programa de soberanía de la voluntad. Las técnicas metafísicas de argumentación y sistematización nos impiden «pensar la pregunta por el ser», poner nuestro pensamiento en el registro vital del preguntar (digo «registro» para recordar el concepto de *Stimmung*, de afinación y acorde entre pregunta y ser). La conferencia de 1953 sobre el sentido de la tecnología, sobre el papel de la «tecnicidad»

en la deshumanización de la cultura moderna, *Die Frage nach der Technik*, concluye con el famoso aforismo: «*Denn das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens*» («porque la pregunta es la devoción del pensamiento»).

Esta convicción es el fundamento de la «contralógica» de Heidegger, curioso proyecto de remplazar el discurso agresivo, inquisitorial, el discurso usado en la investigación aristotélica, baconiana y positivista, por una dialéctica indeterminada, incluso tortuosa, pero dinámica a pesar de todo. En el análisis aristotélico se hace de la naturaleza un testigo; Bacon habla de torturar los fenómenos naturales para que produzcan verdades objetivas; en francés *la question* tiene un sentido de tortura judicial. En la «interrogación del ser», una actividad tan esencial que define o debería definir la condición humana del hombre, no hay ni coacción ni imposición programática que lleve de la pregunta a la réplica (imposición que se encuentra inequívocamente articulada en la lógica silogística y formal). Hacer verdaderamente una pregunta es concordar armónicamente con aquello a lo que se está preguntando. El interrogador heideggeriano, lejos de ser el iniciador y el único amo del encuentro, como sucede siempre en Sócrates, Descartes y en el científico-teólogo moderno, se abre a sí mismo a aquello a lo que se está preguntando, y se vuelve el *locus* vulnerable, el espacio penetrable de su apertura (de nuevo resulta evidente el paralelo con modelos religiosos, como los de la súplica y la réplica, con el riesgo de la desnudez implícito en la dialéctica de la oración). La «respuesta» conseguida con una pregunta auténtica es una correspondencia, una *Entsprechen*. La respuesta concuerda con, es un responso a la esencia de aquello sobre lo que se está preguntando (*dem Wesen dessen nach dem gefragt wird*). En esta redacción de la frase, «sobre», *nach*, posee evidentes connotaciones de ser con-secuente con (dedicado a), connotaciones de desvanecimiento cauteloso ante. El interrogador de Heidegger es totalmente opuesto al inquisidor baconiano.

En la charla sobre *Wissenschaft und Besinnung* («Ciencia, conocimiento y reflexión»), que dio Heidegger en agosto de 1953, elabora aún más esta interacción metodológica y moral entre pregunta y respuesta. Se hace una fructífera distinción entre lo que sólo es *fraglich*, «preguntable» y lo que es *fragwürdig*, «digno de ser preguntado». Lo «preguntable» o «cuestionable» […] pertenece a los niveles de la investigación positivista, ontológicamente secundarios, contingentes, pragmáticos e incluso triviales. En este nivel que podríamos comparar con el mundo de los «hechos» de Mr. Gradgrind, lo que hay son respuestas finales, determinaciones de un género tal que dejan «resuelta» la pregunta y, por lo tanto, inerte. Realmente no se gana mucho preguntando otra vez cuál es la distancia a la luna o cuál es la fórmula para hacer ácido clorhídrico. Sabemos las respuestas; y la finalidad de este conocimiento, según Heidegger, ha demostrado lo inesencial o al menos la pequeñez de la pregunta original. En cambio, lo que «es digno de ser preguntado» es literalmente inagotable. No hay respuestas finales, no hay de-terminaciones últimas y formales a la pregunta sobre el sentido de la existencia humana o sobre la sonata de Mozart o sobre el conflicto entre la conciencia individual y las imposiciones sociales. Lo *Fragwürdige* dignifica a la pregunta y al que pregunta, al hacer del proceso de interrogación y respuesta un diálogo y contrapunto constantemente renovados. Pero si el preguntar auténtico no termina, no por eso el proceso carece de finalidad. «El peregrinaje —dice Heidegger— hacia aquello que es digno de ser preguntado no es una aventura, sino un regreso al hogar». El hombre, con su dignidad, regresa a lo incontestable. Y, por supuesto, aquello que es más *fragwürdig* es el «ser».

¿Pero no podemos acercarnos más a esta palabra absolutamente determinante que todo lo compenetra? ¿La ontología existencial de Heidegger sólo puede expresarse en términos de circularidad inasible?

Heidegger escribió su *Brief über den Humanismus* en 1945-1946. Obviamente estaba bajo presiones de índole personal y

política. Se esforzaba por apartar su propia doctrina de lo que él consideraba una perversión sartreana. Quizá por esta razón la *Carta*, más que ningún otro texto suyo, excepto los cuatro últimos coloquios retrospectivos, es el que más claramente expresa el sentido, el que mejor delimita el ámbito de referencia propio, del «ser» y del «ente»:

> *Doch das Sein, was ist das Sein? Es ist Es selbst. Dies zu erfahren und zu sagen, muss das künftige Denken lernen. Das «Sein» das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund. Das Sein ist weiter denn alles Seiende und ist gleichwohl dem Menschen näher als jedes Seiende, sei dies ein Fels, ein Tier, ein Kunstwerk, eine Maschine, sei es ein Engel oder Gott. Das Sein is das Nächste. Doch die Nähe bleibt dem Menschen am weitestem*.
>
> [Y bien, el ser, ¿qué es el ser? Él es el mismo. El pensamiento del porvenir debe aprender a experimentar y a decir esto. El ser; esto no es Dios y no es un fundamento del mundo. El ser está, pues, más allá de todo ente y a la vez más cercano al hombre que todo ente, sea éste una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, sea éste un ángel o Dios. El ser es lo más cercano. Pero la cercanía es para el hombre lo más lejos] **[30]**.

Henos aquí, como si dijéramos, en el centro fijo de toda la obra y todo el pensamiento de Martin Heidegger. «El ser *es*». Es la quididad, la esencia, la «entidad» de cada ente particular y de cada predicación de existencia, es decir, de cada acto del lenguaje. «Being is», «il y a l'Être» [El ser es; hay el ser]. Heidegger cita ambas frases y las dos son correctas. Pero ni el inglés ni el francés pueden realmente igualar la expresión alemana: *es gibt Sein* o *es gibt das Sein*. Literal y, en lo que al inglés se refiere, inadmisiblemente, el alemán dice: «It gives Being» [Eso da ser].

Para Heidegger este «it» [*es*] que «da» es el ser mismo, y la fusión de «ser» con «dar» o con «being given» [darle a uno] es enormemente importante (en la jerga angloamericana casi se puede lograr el mismo giro: «What *gives* with you?» significa «How *are* things with you?» [¿Cómo te va?]). En este caso también es el lenguaje el que habla y somos nosotros los que debemos, con una escrupulosa consecuencia o dedicación («yendo tras» él**[31]**), aprehender lo que tiene que decirnos. Lo que *eso* está diciendo, y no, principalmente, lo que *nosotros* estamos diciendo o dando en respuesta.

Si esta formulación de *Sein* parece insuficiente, vacía mística —en *Zur Seinsfrage* Heidegger reconoce abiertamente que un intelecto occidental, educado en la metafísica y en el positivismo, tendrá seguramente esa impresión—, quizá sea porque nuestro modo de hablar no es todavía un «decir». El olvido y el determinismo agresivo dominan todavía sus relaciones con el ser. Es el *künftige Denken*, el «pensamiento por venir», el que podrá vivir y decir el ser, el que verá, en aparente tautología, el *organon* de la verdad. La «definición» de «ser» expuesta en la *Carta sobre el humanismo* no es sino una «señal» en la senda perdida del bosque (*Wegmarken am Holzweg*).

¿Pero esto es suficiente? ¿Por tentativa que sea una señal en el bosque, por oscuro que éste sea, no debería apuntar a algo que estuviera más allá de sí misma, a algo de lo que pudiéramos imaginar una prueba externa? En otras palabras, ¿nos ha dicho algo Heidegger sobre el «ser» y el «ente»? ¿Nos ha comunicado algún contenido o método de comprensión susceptible de probarse o refutarse? ¿O sus «pre-definiciones», sus metáforas latentes, su modelo de indagación profundizadora y circular y el de respuesta son rigurosamente hablando «in-significantes» y, en el fondo, semejantes a los mantras de los místicos y de los arrebatados? Al principio señalamos que muchos filósofos, comenzando por Carnap y los positivistas lógicos, dicen precisamente eso. Heidegger es un fanfarrón que dice meras vacuidades, especialmente en este punto

central de su ontología o pretendida dialéctica del ser. Ésta no es, repito, una afirmación que deba rechazarse de principio o reducirse a una pura miopía profesional. Se trata de una crítica y contra-proposición que debe tenerse en cuenta en su integridad, no importa cuánto cuestione la obvia magnitud, la intensa presencia del ejemplo y las obras de Heidegger en el conocimiento y en la sensibilidad actuales.

Puede ser que el «decir el ser» de Heidegger no signifique nada, o que no se pueda sacar de su rapto autístico, a pesar de las vehementes apelaciones a él que hacen sus discípulos y simpatizantes. Aún quedaría por discutir el punto central que es saber si vale la pena o no hacer las preguntas de Heidegger, si éstas son o no las preguntas más importantes propuestas al hombre.

Existe una segunda manera de enfocar el problema. Se puede argumentar, y se ha hecho, que la doctrina de Heidegger sobre la esencia y la existencia, a pesar de su decisión explícita, y por más que se proponga lo contrario, no es más que una variación sobre los temas y el vocabulario dominantes de la metafísica occidental. Lejos de haber logrado romper radicalmente con el pasado, de haber logrado destruir toda la gnoseología que lo precedió, la discusión de Heidegger sobre *Sein* y *das Seiende* no sería sino una repetición de los axiomas y distinciones propuestos persistentemente en todo el pensamiento occidental, desde Platón hasta Kant y Husserl. De esta manera, la distinción entre los particulares existenciales y lo que constituye la esencia de toda existencia, comprendida la de aquéllos, no sería sino una reformulación de la distinción central de Platón entre lo fenomenal y lo ideal, entre el ámbito visible de singularidad contingente y el mundo invisible pero «real» de las Ideas. El énfasis que pone Heidegger en el ser como una actividad, como un sustantivo «en» y «a través» del infinitivo del verbo, *das Wesen welches west* (una esencia en proceso) estaría emparentado con el concepto aristotélico de *energeia* y con la doctrina aristotélica de una fuerza formadora cuyo impulso teleológico anima todos los

entes específicos. Son estas representaciones aristotélicas las que generan la imagen del mundo y la lógica de la escolástica medieval, de la que Heidegger se había compenetrado en su juventud. En consecuencia, su «ente» (*das Seiende*) correspondería al *ens per accidens*, el estado contingente de las cosas; mientras que el «ser» (*das Sein* o *das Sein des Seienden*) podría equivaler a «aquello que es en realidad», el *ens tam quam verum* de la escolástica y del tomismo. El *cogito* de Descartes y el *ich* de Fichte serían los precedentes de ese «ser-en-el-mundo» irreductible que Heidegger postula como la fuente y *locus* de la experiencia humana. El modelo obvio para el dualismo de Heidegger sería la disociación realizada por Kant de lo que es accesible a la percepción analítica y la *Ding an sich*, «la cosa en sí». El *Geist* o «espíritu» de Hegel, así como la hipostatización que hace Nietzsche de la voluntad, prefigurarían el «ser» de Heidegger. Y en el reduccionismo fenomenológico de Edmund Husserl, en su insistencia en la estructura intencional de todo pensamiento y percepción (pensar es pensar en algo), se encontraría el núcleo de la facticidad de Heidegger, de la gran evocación hecha en *Sein und Zeit* de todo «lo que está a la mano».

Desde esta perspectiva, la repetida crítica de Heidegger de cada uno de estos filósofos y del sistemático desarrollo del pensamiento occidental tal y como se deja ver en su doctrina tiene, en el mejor de los casos, un valor táctico, y en el peor, una calidad engañosa. La distinción entre «ser» y «ente» o «entes» es de hecho una nueva formulación de esa imponente arquitectura binaria del entendimiento y de los correspondientes intentos de pasar de lo aparente a lo real, de lo móvil a lo inmóvil, de lo sensorial a lo puramente inteligible, eso que ha sido la excelsa rutina de todas las metafísicas y teorías del conocimiento occidentales a partir de Sócrates.

Veremos con qué energía rechaza Heidegger esa adaptación, con qué vehemencia subraya lo que él considera como la ruptura entre su ontología y la de todo el discurso filosófico postsocrático. Tiene muy presente, sin embargo, la acusación de que no ha hecho sino envolver viejas proposiciones con una nueva jerga. Si *Sein und*

Zeit ha quedado incompleto (la tardía conferencia sobre «Zeit und Sein» no es sino un fragmento de un todo) es porque, dice Heidegger, su expresión, por oscura e idiosincrásica que fuera, seguía cargada con los presupuestos y matices de la metafísica occidental; porque no fue capaz de encontrar el lenguaje necesario para superar el vocabulario, la sintaxis, las implicaciones semánticas y las convenciones impositivas del argumento metafísico occidental. El resultado inmediato de este reconocimiento de fracaso es la aparición (en sus escritos durante y después de la segunda Guerra Mundial) de la búsqueda de una nueva poética de la proposición. Incluso los términos fundamentales, *Sein* y *das Seiende*, habían quedado entreverados en el idealismo platónico o en la categorización escolástica o en la subjetividad cartesiana o en el voluntarismo nietzscheano, en todos los cuales Heidegger consideraba que se daba ese falso, aunque inevitable, giro que alejaba a la filosofía occidental de las matrices auténticas, espirituales, del ser. Heidegger nos advierte que lo que dice es algo profundamente nuevo y diferente (aunque lo que dice sea, en un nivel aún más profundo, un re-conocimiento, un regreso al punto de partida); pero él es el primero en sugerir que el lenguaje de que dispone no es el adecuado para sus necesidades.

Hay una tercera manera de refutarlo. Puede ser que haya una doctrina o imagen heideggeriana del ser; pero no tiene nada que ver con la filosofía. La educación que Heidegger recibió fue la de un teólogo, y eso siguió siendo. Su doctrina constituye una especie de metateología cuyo lenguaje está inmerso, inevitablemente, en el lenguaje del pietismo, de la escolástica y de la doxología luterana. Tómese esa tautología que determina todo: *was ist das Sein? Es ist es selbst*. Estamos obviamente ante una imitación de la equivalencia fundamental en la definición judeocristiana de Dios: «Yo soy el que soy». El postulado heideggeriano de un lenguaje que habla «en» y «a través» del hombre está sacado directamente de la doctrina de Juan sobre el Logos y de esa larga herencia que le dejó a la expresión místico-pietista occidental. Cuando Heidegger califica al

hombre como el «pastor del ser», cuando ve la verdad como una iluminación, una epifanía y una autorrevelación en el «claro» de la existencia, no está sino haciendo variaciones sobre temas teológicos y gnósticos reconocidos desde hace tiempo. Su insistente convicción de que la tarea de la filosofía es la de ser una peregrinación *hacia*, de que el trayecto recoge en sí mismo lo que podemos aprehender de su cumplimiento, es un símil exacto de la figura religiosa de la jornada del hombre y del afanoso esfuerzo religioso meditativo por la trascendencia.

Por lo tanto, lo que encontramos en las obras de Heidegger es en realidad una serie de teologías posdoctrinales, postsistemáticas. La base precisa para la comparación no serían ni las categorías aristotélicas de lo existencial, ni la búsqueda husserliana de una certidumbre científica, sino la escatología irónica de Kierkegaard o el nuevo evangelio de *Así hablaba Zaratustra*. Eso explicaría el hecho de que fueran los teólogos los primeros en adoptar *Sein und Zeit* y de que en los teólogos y en aquellos que metaforizan teológicamente (como ciertos psiquiatras y poetas) haya calado con mayor fuerza, hasta ahora, la obra de Heidegger. Protesta Heidegger enérgicamente contra esta atribución. Declara sin cesar que sus proposiciones sobre el «ser» no conllevan ninguna conclusión sobre la existencia o inexistencia de Dios. Insiste en que la epistemología y la teoría del ser expuestas en *Sein und Zeit* y en la *Carta sobre el humanismo* constituyen una réplica explícita a lo que él llama la tendencia «onto-teológica» en el pensamiento occidental. Mientras este último llega, de forma intrínseca a sí mismo, a la inferencia de la trascendencia, a la tentativa de situar la verdad y los valores éticos en un «más allá» abstracto, la ontología de Heidegger, en cambio, es intensamente inmanente, ser es ser-en-el-mundo y no hay otro «es» (no se «es» en ninguna otra parte). Ser y autenticidad sólo pueden hacerse reales dentro de los límites de la inmanencia existencial y temporal. Para Heidegger no existe ninguna esfera divina de inmaculada ideación, ningún motor inmóvil.

Sin duda todo esto es cierto en lo que se refiere a *Sein und Zeit* y a la crítica de Heidegger de una infinita regresión a la trascendencia en las teorías sobre la realidad y el entendimiento en Aristóteles, Kant y la dialéctica hegeliana. Sin embargo, en muchos pasajes decisivos de los textos de Heidegger no se puede negar que es muy posible sustituir el «Uno», el «Primer principio», el «Absoluto» o, simplemente, «Dios» por los términos *Sein* y el *Sein des Seienden*. Una y otra vez, todo el contenido de los argumentos, el recurso a una inmediatez indefinible de conocimiento, la estrecha analogía con giros de las Escrituras, sobre todo con giros de las homilías y de la retórica paulinas, conllevan una carga teológica. Y lo mismo sucede, como veremos, con el conjunto de su hermenéutica o técnica de exégesis textual y de traducción literal. Aquí también la rareza del estilo de las últimas obras de Heidegger y el sorpresivo recurso a los dioses antiguos podría representar un intento por escapar de un precedente teológico, de un origen formativo en el discurso y el sentimiento teológicos, más poderoso incluso que el de la metafísica. Heidegger afirma que el «ser» no es «Dios», pero no cabe duda de que su autosuficiencia, su ubicuidad inmediata al hombre, y lejana de él, tienen un acento teológico.

El juicio sobre si el «pensar el ser» de Heidegger es una fanfarronada fascinante, una variante esotérica de temas metafísicos y gnoseológicos desde hace tiempo reconocidos, una teología disfrazada o un compuesto de las tres cosas tiene implicaciones importantes, intelectuales y políticas. En esto reside lo fascinante del caso. Pero sólo el lector, sumergiéndose en los textos pertinentes en mucho mayor grado del que permite esta breve introducción, puede llegar a ese juicio. Lo más que se puede hacer aquí es ver de qué manera los seguidores e intérpretes mismos de Heidegger resumen y aplican los principales postulados y corolarios de la *Seinsfrage*.

Entre los lectores más competentes y afines a Heidegger se encuentra el filósofo francés Emmanuel Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1967), y el ya mencionado

William J. Richardson, S. J., cuya obra *Heidegger: Through phenomenology to thought* (1963) sigue siendo una de las más importantes en su campo. No es una casualidad que ambos posean una base teológica. Remitiéndonos a su autoridad, podemos elaborar el siguiente resumen.

A partir de 1907, después de haber leído a Brentano y Aristóteles, Heidegger comenzó a plantearse la pregunta: ¿qué es el «ser» que hace posible la existencia toda, cuál es el *es* en cada ente? Casi de inmediato, Heidegger daba el siguiente paso. Si el «ser» (*Sein*) es el que hace presentes, el que hace existentes a todos los entes particulares, ¿la tarea fundamental e imperativa de la filosofía, del pensamiento serio en la medida en que éste caracteriza a la humanidad, no debería ser el inquirir sobre el «ser» en sí, el preguntar qué *es*? Muy pronto Heidegger se daba cuenta de que, en efecto, en cierto sentido toda la metafísica occidental se había hecho precisamente la misma pregunta. Inherente a la palabra metafísica, cuyo significado histórico es «ir más allá de la naturaleza», está la tentativa de trascender las unidades discretas fenoménicas para llegar a los principios universales de realidad y de existencia que se encuentran «en» o «más allá» de ellos. Esta tentativa es esencial en la distinción de Platón, en la famosa parábola de la caverna, entre los seres-sombras de experiencia sensorial y el ámbito esencial, inmutable de las Ideas.

Ya hemos señalado cómo esta distinción en sus diferentes redacciones recorre todo el pensamiento occidental. La disensión y la innovación revolucionarias de Heidegger aparecen aquí ya: desde época muy temprana, al estudiar el idealismo platónico y kantiano, las doctrinas aristotélica y escolástica de la sustancia, el determinismo leibniziano y la dialéctica hegeliana, Heidegger se había convencido de que todo el movimiento de la metafísica hacia la trascendencia era circular y engañoso. Al llamar «Ideas» o «energía» o «Espíritu» o *élan vital* (el conocido término de Bergson) a la presencia del «ser» en los entes, lo único que habían hecho los metafísicos era sustituir un ente oculto, o causación existencial, por

otro. ¿Qué se había ganado al postular un ámbito inaccesible de formas puras por encima o más allá del mundo tangible o atribuyéndoles a todos los fenómenos sensoriales un oculto poder teleológico (los paradigmas correspondientes de Platón y Aristóteles)? El procedimiento de Heidegger sería completamente distinto. En vez de hacer de los entes singulares, fenomenales, objetivos —las cosas y presencias que pueblan nuestro mundo—, los fragmentos degenerados de una esfera ideal de Platón o la matriz fluctuante para las energías intangibles de Aristóteles, Heidegger se concentra en el «*estado de ahí*» de estos existenciales particulares. Son éstos los que lo maravillan. En alma y espíritu se sumergen en la inmanencia, en lo que es, y en el radical sobrecogimiento y asombro de su propia cualidad óntica incluida en todo lo que es. Pero ¿qué es entonces lo que capacita a los entes, con su intensa y silenciosa quididad —la piedra, el árbol, el animal que nos mira— a ofrecerse ellos mismos a ese acto de asombro esencial que es el origen indispensable de la búsqueda filosófica? Heidegger responde: la presencia de todo lo que es presente (presente ante nosotros) es posible gracias a una iluminación, a un «iluminamiento» —deriva este estilo conciso del empleo que hace Fichte de la «luz»?— que hace que todas las cosas orgánicas e inorgánicas «se develen». La palabra que usa es *unverborgen*, otro término clave. Sin embargo, esta luz en sí misma permanece oculta. No es en sí misma un ente, o «Idea» o «energía» o «*Ding an sich*» o «Espíritu». Es aquello gracias a lo cual todos los entes resplandecen —y en la palabra *phenomenon* justamente Heidegger encuentra una raíz griega que significa «resplandor», «autodevelación»—. Hubiera podido referirse también a la cábala, que concibe a la divinidad como oculta en todas las cosas y, sin embargo, develada, resplandeciendo gracias a ella. Pero ¿en qué consiste esta luz, esta fuente oculta del develamiento? Desde Platón, dice Heidegger, la metafísica occidental no ha hecho esta pregunta o, cuando la ha formulado indirectamente, como en Kant, no la ha llevado hasta sus últimas consecuencias. Ésa será la única

pregunta de Heidegger: y ya vimos su respuesta tautológica en la *Carta sobre el humanismo*. Ésta es la paráfrasis de Richardson:

> El ser no es un ente, porque es lo que hace a los entes ser (presentes) para el hombre y a los hombres para sí recíprocamente. Es lo más próximo al hombre porque lo hace ser lo que es y le permite entrar en relación con otros entes. Y, no obstante, es lo más alejado de él porque no es un ente en el cual el hombre —estructurado como está para tratar directamente sólo con entes— pueda relacionarse.

El resumen de Lévinas parte de una perspectiva menos antropomórfica. Heidegger distingue entre cualquier cosa que es (*das Seiende*, *l'étant*) y *das Sein des Seienden* o *l'être de l'étant*.

> Lo que es, *l'étant*, comprende la suma-totalidad de todas las cosas, de todas las personas, y en cierto sentido comprende al mismo Dios. El ser de los entes, *l'être de l'étant*, es el hecho de que todos estos objetos y personas son. El ser no se identifica con ninguno de estos entes, ni siquiera con el concepto de ente en general. En cierto sentido, el ser no es (*il n'est pas*); porque si el ser fuera, sería a su vez un ente (*il serait étant à son tour*), mientras que el ser es, de alguna manera, el hecho mismo de ser de todos los entes (*l'événement même d'être de tous les étants*).

El ser del(los) ente(s) es el único objeto propio del pensamiento ontológico. Las ciencias ónticas, así las llama Heidegger, son las que investigan el mundo de los entes. Así como la geología estudia los atributos, la composición material y la historia de las piedras, la ontología trata de «pensar el ente de la piedra», trata de aprehender lo que la hace existir o, más exactamente, cómo se manifiesta la existencia en la piedra. Contrario a la devaluación del mundo sustantivo que realiza el idealismo platónico, el subjetivismo

cartesiano, la trascendencia kantiana o el voluntarismo nietzscheano, Heidegger propone sumergirse en la plenitud del «estado de ahí» de las cosas porque sólo en su develamiento es que el ser, aunque él mismo velado, se revela. Cada presencia animada e inanimada, vista con asombro y pensada «a través[32]» —donde «a través» adquiere una fuerza tangible de penetración—, se convierte en un «claro», un *Lichtung*, en el cual el ser se manifiesta a sí mismo, como la luz que reverbera entre los objetos en la oscuridad del bosque y que no sabemos de dónde emana. En sí, la luz no es ni objeto, ni sujeto: es un proceso, un *Wesen*, o, como dice Richardson, «un por-ser». Y mientras nos debatimos con ese concepto o metáfora incipiente, Heidegger nos recuerda que nuestros hábitos comunes y corrientes al hablar, al dar una definición lógica, al encontrar una relación causal y una comprobación, están cimentados precisamente sobre esos presupuestos y determinaciones metafísicos que él está tratando de destruir. No es raro entonces que no «entendamos» por completo; si pudiéramos hacerlo, ya habríamos regresado al hogar del ser.

El ser, nos dice, no se revela, no puede revelarse fuera del ente donde mora y al que ilumina. «El ser se contrae en los entes a los que manifiesta y se oculta por el hecho mismo de revelarlos» (Richardson). Este ser no es ni en sí ni para sí. Ésta es la paradoja central de Heidegger y el origen de su meditación. A partir de 1929 hará cada vez más énfasis en que este ser conlleva la realidad del no-ser, que ser es, en última instancia, una emergencia, una epifanía que surge de la nada (*Nichts*). Esta última no es, en consecuencia, una abstracción hueca. Este punto es decisivo y oscuro al mismo tiempo. Veámoslo con detenimiento.

No se podría experimentar el ser, como obviamente lo hemos experimentado, si el ser no estuviera oculto en los entes, el hombre y el mundo comprendidos. Esta calidad negativa del ser, el hecho de que el ser no es una entidad en sí misma (no es una *Ding an sich* kantiana), es justamente la que crea el poder de manifestación en los entes. El ser oculto es el que da a la piedra su intenso «estado

de ahí», el que hace que el corazón se detenga cuando vemos a un alción detener su vuelo, el que hace que nuestra existencia no se conciba separada de los otros. En cada instancia, el asombro y la reflexión nos hablan de una intensidad del «estado de presente», de una apertura íntegra de la proposición autosuficiente, *que sin el menor margen de duda rebasa los datos sensoriales y la percepción neutral*. La suma es tan patentemente más grande, «más presente», que las partes; lo que es(tá) ahí frente a nosotros excede tanto lo que los ojos, manos y cerebro analítico perciben, que para aprehenderlo tenemos que pensar dialécticamente, tenemos que entender cómo lo negativo, lo oculto, lo «no-ahí» puede engendrar lo manifiesto y positivo. Dice Richardson: «El ser como proceso de no-ocultamientos es lo que permite que los entes se vuelvan no-ocultos (positividad), aunque el proceso está tan impregnado por el "no" que el mismo ser permanece oculto (negatividad)». A este proceso de ocultamiento que provoca la apertura, como la sustancia química, invisible en el cuarto oscuro, que hace aparecer la imagen, le aplicará Heidegger el nombre griego para «verdad», *aletheia* (lo «no-oculto»).

¿Cuál es entonces la razón de que la metafísica occidental haya olvidado el ser, cuál es la razón de ese trabajo para borrar o sublimar la diferencia absolutamente fundamental entre el ser y los entes, entre *Sein* y *Seienden*? La trampa, dice Heidegger, estaba ya puesta desde el principio. La palabra griega para «ser», *on* (*eon*, en el griego arcaico de la *Iliada*, I, 70), era ambigua. Podría significar «ser» en sentido infinitivo o «ser» en sentido sustantivo, especialmente «un ser supremo». En forma ineluctable, esta ambigüedad se fue alejando de un auténtico «pensar el ser y sobre el ser» hasta llegar a la «ontoteología» de Heidegger, un esfuerzo por encontrar el sentido y la realidad de la existencia en algún principio último o agente divino. Consecuencias directas de esta confusión original son: la distinción socrático-platónica entre lo sensible y lo suprasensible, la cadena óntica aristotélica que va desde la materia bruta hasta un motor inmóvil y Causa Primera, la

teología explícita de los tomistas, el dios cartesiano, garantizador de la racionalidad…

Cuando Leibniz preguntaba: «¿Por qué hay ser en vez de no-ser?», estaba haciendo la pregunta fundamental, como había sido expresada por Parménides y por Heráclito. Pero ya a mediados del siglo XVII era demasiado tarde. En Platón las ideas eran al mismo tiempo la fuente de luz y la única cosa-por-ver auténtica. Esta verdad adquiere finalmente el significado de percepción exacta y en consecuencia limita al ser a los entes. La racionalidad, en Platón y en Aristóteles, es la conformidad entre el conocimiento y el objeto. Los escolásticos, completamente aristotélicos en este respecto, simplemente agregarán que esta conformidad está avalada por Dios. El siguiente paso lo da Descartes, quien se esfuerza por hacer de esta conformidad entre *ratio* y objeto una certidumbre verificable, científica, en última instancia avalada por Dios, pero garantizada en forma más inmediata por la estructura de las matemáticas. Los entes son verdaderos en la medida en que participen de la unión polarizada del sujeto racional y el objeto verificable. En Descartes, dice Heidegger con agudeza, la trascendencia se convierte en «rescendencia». Todo es referido de nuevo al observador humano. El *cogito* va antes del *sum*; el pensamiento precede al ser: la verdad es una función de la certidumbre del sujeto humano.

Las mónadas de Leibniz, dotadas todas de percepción y apetito, son una ingeniosa extensión del ego cartesiano. Lo que Kant hace en sus críticas es analizar y dilucidar las condiciones necesarias si es que le corresponde al sujeto percibir con propiedad al objeto. En Hegel, la subjetividad y el idealismo subjetivo culminan en una especie de certeza absoluta que, dice Heidegger, no es otra cosa que un solipsismo dinámico. El nihilismo de Nietzsche fue el inevitable capítulo final en la historia de la metafísica. Los viejos valores platónicos y teológicos han muerto, como han muerto el absoluto en la ética kantiana y la confianza autística en el historicismo hegeliano. A pesar de su enorme magnetismo lírico, la voluntad-de-poder de Nietzsche no es sino una subjetividad

frenéticamente exaltada. Y de ahí fluye ese impulso —que define la situación moderna— por dominar la tierra con clasificaciones científicas y medios tecnológicos.

Si el hombre no aprende a vencer esta subjetividad imperialista, está condenado. Pero ese aprendizaje implica que debe regresar a los orígenes de su humanidad, que debe comenzar a re-pensar «el sentido del ser» (*den Sinn des Sein zu denken*).

Aquel que quiera re-pensar de esta manera debe repudiar no sólo su herencia metafísica y las seducciones de la «tecnicidad», sino también el humanismo egocéntrico de la ilustración liberal, y finalmente la lógica misma. Porque también la lógica está atrapada *en*, es la custodia *de*, la vieja trampa metafísica que considera a la verdad como mera conformidad con el conocimiento subjetivo, racional. El pensamiento ontológico auténtico, como lo entiende Heidegger, es pre-subjetivo, pre-lógico, y sobre todo está abierto al ser. *Le permite ser al ser* (el término funcional alemán es *Sein-lassen*). En este «permitir-ser», el hombre cumple una función muy importante; pero sólo es una parte.

Sólo el hombre «ex-iste» en un sentido muy concreto: sólo él puede «pensar el ser». El árbol es, la piedra es, Dios es, dice Heidegger, pero no existen si entendemos por existencia la capacidad que tiene el hombre de estar fuera de sí mismo (y de ahí el guión de «ex-iste»), de abrirse a sí mismo en éxtasis al esplendor del ser, una posición que descifran las relaciones etimológicas entre «ex-istencia» y «ec-stasis». «La comprensión del ser —escribe Lévinas— es el atributo determinante y el hecho fundamental de la existencia humana». El hombre, continúa Lévinas, es «un ente que comprende al ser» (*un étant qui comprend l'être*). Pero esta comprensión no es una empresa aislada o contingente; es la que le da al ser del hombre todo su sentido y toda su humanidad: «*Cette compréhension de l'être est elle-même l'être; elle n'est pas un attribut, mais le mode d'existence de l'homme*». [Esta comprehensión del ser es en sí misma el ser; no es un atributo sino el modo de existencia del hombre].

Así pues, como veremos cuando hablemos de su concepción del lenguaje, de la poesía y del arte, el ser depende del hombre en un aspecto esencial, ya que es en él que encuentra su «claro» excepcional. De ahí también la conclusión de que «pensar el ser y sobre el ser», practicar la filosofía a la manera que Heidegger derivará de los presocráticos, de Meister Eckhardt, de las odas de Hölderlin, de la pintura de Van Gogh con dos zuecos de campesino, no es una búsqueda profesional, especializada, ocasional. Es la condición de toda empresa vital personal auténtica y su más íntimo acontecimiento. («*La philosophie* —resume Lévinas— *est la condition de la vie, elle en est l'événement le plus intime*»).

Ésta es, a grandes rasgos, la ontología y «contrametafísica» de Heidegger. ¿Cómo se aplica a los problemas de la vida cotidiana, de la elección moral, de la psicología personal y colectiva? Para contestar esto, debemos adentramos en *Sein und Zeit* y en la situación política que se configuró seis años después de su publicación.

II. *EL SER Y EL TIEMPO*

ENTRE 1916 Y 1927 SE DA EL PERIODO DE SILENCIO CREATIVO en la carrera de Heidegger. De este periodo muchos aspectos permanecen oscuros, pero se pueden delinear, a grandes rasgos, su trayectoria personal y sus relaciones intelectuales. Heidegger trabaja con Husserl, a quien sustituirá en la cátedra de Friburgo en 1928; llega a dominar la disciplina mental y el vocabulario de la fenomenología, de la búsqueda de una base sólida para la percepción y el conocimiento en actos de conciencia pura. El comentario a la *Epístola a los romanos* de Karl Barth aparece en 1918; la obra influye radicalmente en el estilo de exposición textual de Heidegger, de interpretación palabra por palabra, y atrae su atención sobre la teología radical, psicologizante, de Kierkegaard. A raíz de este interés por la teología, Heidegger emprende, de 1923 en adelante, un intenso diálogo con Bultmann, y se crean así las bases de un mutuo reconocimiento permanente entre la ontología heideggeriana, la «teología de la crisis» y la des-mitologización modernas. Además, es en estos años que Heidegger estudia y enseña a san Agustín, Lutero y toda la obra de san Pablo.

Junto con Pascal, cuyo retrato cuelga de la pared de su estudio, éstas serán las fuentes centrales de los conceptos heideggerianos de *Angst*, de conciencia como principio-de-realidad, y de la individualización de la muerte.

Al mismo tiempo influye en Heidegger la teoría de la historia de Dilthey y el intento de éste de definir las relaciones reales entre conciencia humana y hecho histórico. La distinción fundamental y,

sin duda, evaluativa entre las verdades técnicas (ónticas) de las ciencias exactas y aplicadas, y los niveles de comprensión auténtica a los que apuntan las ciencias históricas y «espirituales», las *Geisteswissenschaften*, Heidegger la saca, por lo que parece, de Dilthey. La correspondencia entre Dilthey y el conde de Yorck, con su discusión sobre la naturaleza de la intuición y la temporalidad, se publica en 1923, y tendrá un lugar importante en *Sein und Zeit*. Dilthey y Yorck, junto con el argumento sobre la naturaleza de la historicidad, son imprescindibles en la insistencia de Heidegger sobre la determinación y limitación temporal de la existencia humana. La incorporación de la identidad humana en la historia es, por supuesto, un rasgo esencial del marxismo hegeliano y revolucionario.

En un grado que sólo hasta ahora se ha hecho evidente (y al que volveré más tarde), Heidegger está consciente, a lo largo de la década de 1920, de las discusiones filosófico-ideológicas que se llevan a cabo en los movimientos marxistas de Alemania y de Europa Central. Conoce, en especial, las primeras obras de Lukács. Con el Lukács de *Die Seele und die Formen* (1911) comparte el interés por Kierkegaard y por los modelos psicológicos y literarios de la conciencia humana, iniciado por la obra de Nietzsche. Con el Lukács de *Historia y conciencia de clase* (publicada por primera vez en Alemania en 1923) tiene en común el compromiso con la naturaleza concreta, históricamente existencial, de los actos humanos de la percepción y el conocimiento.

Más notable, aunque difícil de medir mientras los archivos personales permanezcan cerrados, es el efecto que tuvo sobre Heidegger la primera Guerra Mundial y la *débâcle* moral y económica de la Alemania de Weimar. Aunque posteriormente haya desarrollado su propia visión, muy especial, de la historia de Occidente como una *Seinsvergessenheit*, un «olvido del ser» que desvía al hombre occidental, a partir de Platón, de su verdadera misión, no cabe duda de que Heidegger estaba influido por el panorama spengleriano de la decadencia fatal de Occidente (el

volumen I del tratado de Spengler había aparecido en 1918). Esta visión crepuscular encontró una violenta repercusión y analogía en el arte y la poesía del expresionismo. Un título característico de una antología poética expresionista, *Menschheitsdämmerung* [*El ocaso de la humanidad*], compendiada por Kurt Pintus, se publicó en 1921. Sabemos que ésta influyó decisivamente en la concepción de Heidegger sobre la poesía y que pudo haber sentado las bases de su recurso a Rilke y Trakl, posteriormente. Heidegger, como sus coetáneos expresionistas, veía a Dostoievski y a Van Gogh como los maestros esenciales de la verdad espiritual, de la visión de lo más profundo. Esta valoración armonizaría, a su vez, con la teología de la crisis que había encontrado en Pascal y en Kierkegaard. Aunque personalmente no había desempeñado un papel activo, el mero hecho de una guerra europea intestina, destructora hasta la locura, y de sus consecuencias revolucionarias, justificaba, si es que era necesaria una justificación, el concepto del hombre y de la cultura *in extremis*, de la inautenticidad última, de un descenso al nihilismo. Corroboró la impotencia de la confianza cartesiano-kantiana en la razón, y confirmó las obsesiones apocalípticas que se hallaban presentes en grandes artistas, teólogos y pensadores solitarios del siglo XIX. Así pues, *Sein und Zeit*, en un sentido muy especial, a pesar de su excéntrica singularidad, encaja perfectamente en el mismo clima de catástrofe y de búsqueda de actitudes que ofrecieran nuevas alternativas, clima al que pertenecen *The Waste Land* de T. S. Eliot o *Blick ins Chaos* de Hermann Hesse, obras casi contemporáneas de la de Heidegger.

Pero al tiempo que hemos tratado de aclarar las circunstancias filosóficas, teológicas, sociales, literarias y personales que verdaderamente influyeron en el desarrollo inicial de Heidegger, y al tiempo que hemos señalado puntos de referencia fundamentales que lo unen a Husserl, a Kierkegaard, a Dilthey, a los marxistas-hegelianos y al expresionismo, poco hemos dicho, sin embargo, de la forma real de *Sein und Zeit*. Todavía sentimos la influencia que causó en sus primeros lectores, y de la que éstos dieron testimonio,

cuando apareció casi por casualidad en el *Anuario de Fenomenología* de Husserl correspondiente al año 1927. Cuando el psicólogo y filósofo O. F. Bollnow aplica a *Sein und Zeit* la famosa frase de Goethe después de la batalla de Valmy («A partir de hoy se inicia aquí una nueva época en la historia del mundo y puede usted decir que ha asistido a su principio»), recoge en realidad la opinión de mucha gente.

Medio año después de su publicación, Heidegger tenía ya asegurada su fama en los círculos filosóficos y teológicos. Para 1930 la bibliografía de referencia era ya considerable. La repetida afirmación de Heidegger de que casi le habían arrancado el manuscrito (por razones de promoción académica) y su insistencia en que, tal y como estaba, la obra era sólo un fragmento, hacía crecer el sentimiento de novedad y de revelación. Éste crecía también, sin duda, con su rechazo a aclarar o comentar sus «significados». Pero aun fuera de las circunstancias históricas y personales, muy bien se puede decir que no hay en la historia del pensamiento occidental una obra como *Sein und Zeit*.

En un sentido esto es igualmente cierto de cualquier texto filosófico importante: los *Pensées* de Pascal, la *Fenomenología* de Hegel, el *Tractatus* de Wittgenstein. Cada una de estas obras genera sus propios puntos de referencia. Pero, en el caso de *Sein und Zeit*, el propósito de singularidad parece ser más intenso aún: abarca cada rasgo del estilo, de la disposición de los argumentos, de los conceptos propuestos. El sentido armoniza con la forma; la forma, en todos los aspectos técnicos y de matiz, se integra al sentido. La gran poesía y el gran arte se caracterizan por una fusión esencialista de este tipo de necesidad interna y de singularidad formal. Dentro del marco de la prosa discursiva, filosófica, declaradamente «académica», este hecho es sumamente raro, incluso sospechoso. El logro de esta fusión, con instrumentos estilísticos, de hecho emparenta a *Sein und Zeit* con la *Fenomenología* y con el *Tractatus*. Lo emparenta también con *La genealogía de la moral* de Nietzsche. Para estructurar su adecuada

expresión de proposiciones y su arquitectura interna, todas estas obras tuvieron que romper con los modelos profesionales establecidos de la exposición filosófica, de la prueba lógica, de la crítica. En consecuencia, en todas hay dramatizaciones psicológicas y figuras retóricas que tienen tanto interés para el estudioso del lenguaje y de la poética como para el filósofo y el lógico. Parte orgánica de *Sein und Zeit* son la *Fenomenología* de Hegel y la crítica de los valores de Nietzsche. En lo que se refiere al *Tractatus*, su presencia no es tan evidente, aunque se hayan hecho alegaciones en ese sentido. Ambos tratados, el de Heidegger y el de Wittgenstein, son postulados de rigurosa fundación, intentos de replantearse todo desde el principio. Cómo leerlos, qué tipo de lectura auténtica conllevan, no sólo en términos de comprensión analítica, sino en términos —y esto es lo que les interesa a ambos autores— de una re-estructuración de los valores y la conducta del lector, sigue siendo algo tan desafiante como cuando aparecieron por primera vez los dos textos (cada uno en una revista relativamente oscura).

A lo que más puedo aspirar es a sondear y exponer algunos de los puntos de discusión y de las formulaciones centrales en el orden en que se presentan en *Sein und Zeit*, remitiéndolos al esquema general del vocabulario de Heidegger elaborado en la sección anterior.

Incluso un camino tan pedestre debe evocar y llevar hacia algo de esa *helle Nacht* (frase de Hölderlin para designar una oscuridad iluminada e iluminadora) que los lectores han sentido por más de medio siglo.

El título es en sí un manifiesto. Tradicionalmente *Sein* es atemporal. En metafísica, desde Platón, la investigación del ser, de la esencia en o detrás de la apariencia, es precisamente una búsqueda de lo constante, de lo que se presenta como eterno en el flujo del tiempo y del cambio. El título de Heidegger proclama otra cosa: *Sein und Zeit*. El ser es en sí mismo temporal (*zeitlich*). Como sucede con la Encarnación y con el regreso de Cristo, en

Tesalonicenses i, en relación con su especificidad en el tiempo; como sucede también en san Agustín, en el libro X de las *Confesiones*, y en algunos de los gnósticos, tema de las conferencias de Heidegger en el verano de 1921; como sucede a su vez en el énfasis que le da el joven Lutero a la inmersión del alma individual en el propio medio temporalmente delimitado de la experiencia factual-histórica. No vivimos «en el tiempo» como si éste fuera un flujo independiente, abstracto, o externo a nuestro ser. «Vivimos el tiempo»; ambos términos son inseparables. *Sein und Zeit* se propone demostrar la existencia de esta rigurosa unidad (de hecho, tal como apareció, la obra sólo logra esto último de manera incompleta). Pero la unión de los dos términos en el título es capital.

El engaño fatal del pensamiento metafísico oficial, por así decirlo, ha sido considerar al *Sein* como una especie de eterno «ser ante los ojos» o *Vorhandensein*[33]. Ya san Agustín había llamado la atención contra la obsesiva *concupiscentia oculorum* de los filósofos, su insistencia platónica en la «visión» de la esencia de las cosas en vez de vivirlas con paciencia y con un compromiso total existencial, compromiso éste que implica una toma de conciencia de la naturaleza temporalmente limitada del ser. La dialéctica de Hegel y el voluntarismo de Nietzsche transigen asimismo con este engaño. Ineludiblemente, se ha «visto» al *Sein*, es decir, se le ha imaginado, abstraído, metaforizado; apropiaciones visuales todas a cual más espurias. Ambas han hecho del ser un puro *Gegenwart*, algo así como una entidad objetiva «que está ahí». Esta «visión objetiva» desarraiga al hombre. Lo remite a la curiosidad (*Neugier* literalmente significa «avidez de novedades»), y a la autodispersión. «Cosificación», «enajenación», «unidimensionalidad» son las etiquetas de están de moda y que se usan ahora para designar esta condición desamparada y caleidoscópica.

Contrario a esto es la importancia concedida por Agustín y Kierkegaard (y en última instancia por san Pablo) al arraigo del hombre en el mundo concreto, temporal; la jerarquía otorgada por Pascal y Lutero al *Angst* con su afirmación de la proximidad y

presencia (presencia rectora del tiempo) de la muerte son las que funden *Sein und Zeit*, y hacen de ambos una unidad. En vez de la «iluminación externa» platónica, según la figura arquetípica del ojo alcanzando un objeto con un rayo de luz exploratorio, lograremos lo que Heidegger llama *die Lichtung*, el «claro» donde no se percibe, sino se vive la verdad, como carne y hueso de la «facticidad» (*Tatsächlichkeit*) y de la historicidad (*Geschichtlichkeit*) de la existencia del hombre. Debemos luchar no sólo para llegar a este claro, sino para morar en él.

Una y otra vez el impulso hacia la contemplación objetiva, el análisis lógico, la clasificación científica, todo lo que nos separa del ser, empuja al intelecto occidental. San Agustín, el Lutero tardío, e incluso Kierkegaard, el psicólogo maestro, todos sucumben ante eso. Este ímpetu conceptualizador los va alejando poco a poco de lo genuinamente ontológico, llevándolos hacia lo meramente teorético; de la inmersión en el ser hacia el diagnóstico técnico del concepto de la existencia.

Así pues, «pensar», en todas las metafísicas que conocemos desde Parménides, e incluso en la mayoría de las teologías filosóficas inclinadas hacia la existencialidad, consiste esencialmente en «ver», «observar». En consecuencia, el *Sein* es algo «que se hace presente al ojo» (*Vor-Augen-Sein*). Como tal, permanece «impensado» (*Ungedacht*) y sin articulación lingüística. Por eso Heidegger debe comenzar desde el principio.

Sein und Zeit tratará «de pensar y decir el ente y el ser». *Tratará de*. El imperativo es, estrictamente, un imperativo intencional. Heidegger lo sabe y lo repite una y otra vez. *Auf einen Stern zugehen, nur dieses* («avanzar hacia una estrella, sólo eso»), *Alles ist Weg* («todo es camino» o «estado de estar en camino», como en la palabra *tao*). Las formas de avanzar de *Sein und Zeit* son, *ein kaum vernehmbares Versprechen* («una promesa apenas audible»), pero téngase en cuenta que en alemán *Versprechen* significa «promesa» y «error al hablar». A veces el argumento es opaco y confuso, a veces aparece iluminado como por un relámpago

(imagen ésta tomada de Heráclito). Pero no puede ser de otra manera si Heidegger está planteando la *única* pregunta posible, cuando está preguntando e invitándonos a que preguntemos por primera vez desde los presocráticos: í *to on*, «¿qué es el ente?, ¿qué es el ente en su ser?» *Was ist das Seiende, das Seiende in seinem Sein?* ¿Y qué es *die Zeit*, ese «tiempo» que la metafísica occidental ha olvidado en el camino de la abstracción e idealización del ente? El título, *Sein und Zeit*, nos anuncia que las dos preguntas son, en última instancia, una misma pregunta.

«Pensar el ser» es la tarea de la *Fundamental-ontologie* de Heidegger, esa «ontología de los fundamentos» completamente distinta del modelo platónico de las Formas ideales, de la red aristotélico-tomista de causa y sustancia, de la racionalidad científica de Descartes, y de la inspirada, aunque nihilista, identificación nietzscheana de la voluntad con el ser. La «ontología fundamental» intentará remplazar todas las ontologías particulares, como las de la «historia», de las ciencias físicas y biológicas, de la sociología (cómo puede haber, dice Heidegger retadoramente, una doctrina particular o método de entendimiento si no hay, antes que todo, una aprehensión general del ente; ¿qué otra cosa son las metodologías de las distintas ciencias sino un artificio o evasión de la pregunta básica?). ¿Por dónde comienza una ontología fundamental? Haciendo una distinción radical entre lo «óntico» y lo «ontológico»; es decir, entre el ámbito de los particulares externos, de los entes, y el del ser en sí.

Digámoslo de una vez: no puede haber dos conceptos o esferas de referencia tan diferentes como lo «óntico» y lo «ontológico». Pero ninguno de los dos tiene sentido sin el otro. Piénsese en las nociones de «día» y de «noche», que se definen y se dan realidad recíprocamente. No hay «ente» sin «ser». Sin los «entes» el «ser», que es su «entidad», sería una formulación tan vacía como una forma platónica pura o como el «motor inmóvil» de Aristóteles. Sólo si tenemos bien presente esta distinción es que podremos preguntar: *Was ist das Seiende in seinem Sein*? En el *Sofista* Platón

compara esta pregunta con la pretensión de los mortales de luchar contra los titanes. Y nosotros sabemos que incluso hacer la pregunta significa ya romper con las imposiciones de la lógica y del lenguaje que, durante dos mil años, han reducido el *ist* a una pura convención espectral de la gramática, a una cópula presente en todas las proposiciones pero, existencialmente, vacía. De esa manera, como Heidegger, nosotros tratamos de hacer la pregunta.

Lo *hacemos*. Éste es el punto de arranque metodológico de Heidegger. Lo que él discute no son objetos o ideas o relaciones lógico-gramaticales. Como Husserl antes de él, Heidegger pone toda su atención en el hombre. Porque entre todos los entes, entre todo lo que es y constituye el conjunto «óntico» (*das Seiende*), hay un ente, un *Seiendes*, claramente privilegiado. El hombre. Y su primacía reside precisamente en el hecho de que es el único que vive la existencia como algo problemático, es la única presencia óntica que busca una relación de comprensión con lo ontológico, con el «ser» en sí. A esta relación Heidegger la llama una *Seinsverständnis*. Sólo el hombre puede interrogar al ser, puede intentar «pensar el ser» y expresar este proceso de pensamiento. Pero «puede» es una palabra muy débil; el hombre *debe* hacerlo. Ésta es la afirmación inicial y fundamental de *Sein und Zeit*. La existencia real del hombre, su «ser humano», depende de forma inmediata y constante de un preguntar sobre el ser. Este preguntar genera lo que Heidegger llama *Existenz*, y sólo ese preguntar puede darle sustancia y sentido.

Aquello que sea una esencia humana indudable, apriorística, no existe (éste será para Sartre el punto central de su doctrina). El hombre alcanza su esencia, su humanidad, en el proceso de la «existencia»: interrogando al ser, haciendo interrogable su propia «existenciariedad[34]». Lo único que hace al hombre *fragwürdig*, «digno de ser interrogado», es esta interrogación constante, este cuestionamiento. Un ente que interroga al ser, interrogando primero su propio *Sein*, es un *Da-Sein*. El hombre es hombre porque es un «ser ahí», un «es-ahí». Lo óntico logra ser un *Da-Sein* interrogando

lo ontológico. A través del lenguaje lo hace, exclusiva y necesariamente. Así pues, *Da-Sein* y *Sprache* se determinan mutuamente, en un sentido que sólo hasta el final de su obra desarrollará Heidegger. Interrogar al *Sein* es preguntar por su *Sinn* —su «sentido», su «significado», su «propósito»—. Una investigación de ese tipo puede comenzar «pre-ontológicamente»: con análisis biológicos, psicológicos, sociológicos, históricos. «Explicaciones ónticas» o una «analítica existenciaria» serán el resultado. Pero si la interrogación es real, como no lo son, en última instancia, las de Kant, Husserl y Sartre, tenderá siempre hacia una «ontología fundamental». Preguntará por el sentido del ser por sí mismo (*der Sinn vom Sein überhaupt*). Se penetra así en el famoso círculo hermenéutico. El *Da-Sein* deberá recorrer este círculo y penetrar, con su interioridad espiral, hasta el «claro» donde la verdad se vuelve «develamiento».

El ente del hombre debe ser un «ser-ahí». Heidegger pasa a explicar la naturaleza del «estado de ahí». El punto medular es *Alltäglichkeit*, que significa «cotidianidad[35]». Toda la metafísica occidental, queriéndolo o no, ha sido platónica en el sentido de que ha procurado extraer la esencia del hombre fuera de la vida diaria. Ha propuesto un mero observador, un agente ficticio cognoscente desprendido de la experiencia común. Por medio de un truco de reduccionismo introspectivo, como el representado en la duda cartesiana y en la fenomenología de Husserl, se le ha quitado su carne al ser. Por eso la metafísica, con un gesto de soberbia, le ha dejado a la psicología el estudio de la percepción; a la moral o a la sociología, el entendimiento de la conducta; a las ciencias políticas e históricas, el análisis de la condición humana. Heidegger rechaza totalmente este proceso de abstracción y lo que considera el artificio resultante de encajar en casillas la consideración del hombre por el hombre.

Dasein es «ser ahí» (*da-sein*), y «ahí» es el mundo: el mundo concreto, literal, real, cotidiano; ser humano significa estar sumergido, plantado, arraigado en la tierra, en la materia cotidiana,

en la «materialidad cotidiana» del mundo («humano» viene de *humus*, «tierra» en latín). Una filosofía que abstrae que pretende elevarse por encima de la «cotidianidad» de lo cotidiano, es una filosofía vacía: no puede decirnos nada del sentido de ser, de dónde está y qué es el *Dasein*.

El mundo *es*: este hecho constituye, por supuesto, el asombro primario y la fuente de toda interrogación ontológica. Está aquí y ahora y en todas partes: estamos en él (¿cómo podría ser que estuviéramos en «otro» lado?). Heidegger usa la palabra compuesta *In-der-Welt-sein* (un «ser-en-el-mundo») para expresar esta inmanencia, esta incorporación radical. Ya Husserl, al poner énfasis en lo concreto del encierro del hombre en la realidad, había hablado de una *Lebenswelt*, un «mundo-de-vida». Pero el «hacer tierra» de Heidegger, para usar el verbo como lo hacemos cuando hablamos de un conductor eléctrico que «hace tierra», es más absoluto. *In-Sein*, este «ser en», no es la situación accidental del agua en un vaso, de una mesa en un cuarto. Aplicado al *Dasein* del hombre, es el que determina en forma radical su «estricto hecho de ser». Esta forma de adecuación no tiene nada de espiritual ni metafórica:

> De aquí que el «ser en» tampoco pueda esclarecerse ontológicamente por medio de una caracterización óntica, diciendo, v. gr., el «ser en» un mundo es una peculiaridad del espíritu, mientras que la «espacialidad» del hombre es algo inherente a su ser corporal, «fundado» a su vez en la «corporeidad» en general. Con esto se vuelve a un «ser ante los ojos juntas» una cosa espiritual de cierta índole con una cosa corpórea, y tanto más oscuro resulta el ser del ente así compuesto en cuanto tal. Únicamente la comprensión del «ser en el mundo» como estructura esencial del «ser ahí» hace posible el penetrar con la vista la *espacialidad existenciaria* del «ser ahí». Y el penetrarla con la vista guarda de no ver tal estructura, o de quitarla de en medio por anticipado, como se la quita por el motivo, no ontológico pero sí «metafísico», de la

> opinión ingenua según la cual el hombre sería ante todo una cosa espiritual puesta luego «en» un espacio.

Esta opinión, y el dualismo mente-cuerpo que conlleva, puede ser «ingenua», pero no deja de ser la que proponen las epistemologías de Platón, Descartes y Kant. La «mundanidad» de Heidegger, para usar esta gastada palabra en su sentido etimológico más puro, destruye todo el tablado metafísico de cuerpo-alma y la disyunción del ser esencial y del ser aquí-y-ahora. Para Heidegger el ser-en no es un atributo, no es una accidental propiedad extensiva como sucede en la argumentación aristotélica:

> No es que el hombre «sea» y encima tenga un óntico habérselas relativamente al «mundo», al cual se agregaría el hombre a sí mismo ocasionalmente. El «ser ahí» no es nunca «inmediatamente» un ente exento de «ser en», por decirlo así, que tendría a veces el capricho de echarse a cuestas una «relación» al mundo. Echarse a cuestas relaciones al mundo sólo es posible *porque* el «ser ahí» es como es en cuanto «ser en el mundo». Esta estructura de su ser no es el simple resultado de que además del ente del carácter del «ser ahí» sea aún «ante los ojos» otro ente y aquél venga a coincidir con éste. «Coincidir con» el «ser ahí» sólo le es posible a este otro ente en tanto que le es dado mostrarse por sí mismo dentro de un *mundo*.

Lo que Heidegger quiere decir es que la noción de identidad existenciaria y la noción de mundo están totalmente vinculadas. El hecho de ser implica ser *mundanamente*. El mundo cotidiano, que define ambos modos, aparece con los humildes pero vitalmente importantes términos de *Tatsächlichkeit* y *Faktizität*[36]. Los hechos prácticos cotidianos de esta existencia son tan disparatados y tan banales aparentemente que no prestamos atención a la determinante esencialidad de nuestro ser-en-el-mundo. Estos

hechos, dice Heidegger, consisten en tener que ver con algo, emplear algo, abandonar y dejar que se pierda algo, emprender, lograr, demostrar, indagar, considerar, exponer, definir y conocer algo. Especialmente es digno de resaltarse este último término.

Conocer, dice Heidegger, llevando así la fenomenología hasta sus límites, es «un modo de ser del "ser ahí" [*Dasein*] como "ser en el mundo"». *Conocer es un modo de ser*. El conocimiento no es un salto misterioso del sujeto al objeto y viceversa. «Y aun el percibir lo conocido no es un retornar del salir aprehensor con la presa ganada a la "jaula" de la conciencia». (Obsérvese cómo Heidegger concentra su atención en el tono agresivo, explotador, del modelo clásico de la adquisición del conocimiento). Todo lo contrario, se trata de una forma de ser-con, de una *cura de* (concepto sobre el que nos extenderemos más adelante) el mundo, con él y dentro de él. Cuando no se pretende producir, manipular o sacar provecho, esa cura es un «demorarse junto a» (*ein Verweilen-bei*). Por lo tanto, el desinterés es la forma más alta de la cura. De cualquier forma, desinteresada o no, conocer algo es una forma concreta de ser en-el-mundo. Esto lleva a Heidegger a hacer un extraño, inquietante paralelismo platónico: «Hasta el olvido de algo, en el que al parecer se ha extinguido toda "relación de ser" a lo anteriormente conocido, ha de concebirse *como una modificación del original "ser en"*, y de igual modo toda ilusión y todo error». Pero desde el momento en que el conocimiento no crea el mundo, ni el olvido lo anula (proposiciones en las que Heidegger se coloca, contundentemente, del lado del sentido común), debe concluirse en consecuencia que el *Dasein* sólo se descubre a sí mismo cuando aprehende la realidad. ¿Cuáles son las principales categorías de esa aprehensión? (*Begriff*, «concepto», es un derivado de *griff*, que significa «aprehender algo» manual, literalmente). Heidegger llama a estas categorías *Existentialien*.

Con esto se abre la exposición de la «antropología» de Heidegger, las famosas secciones de *Sein und Zeit* donde Heidegger propone las modalidades principales en que el hombre es

inherente al mundo. Mucho de lo que dice Heidegger es al mismo tiempo obvio y misterioso. Para aclarar y a la vez problematizar —y por lo tanto resaltar— el tejido existenciario de la experiencia cotidiana, la trama sin costura del ser que la metafísica ha idealizado o desdeñado, Heidegger funde el lenguaje transformándolo en una especie de violenta vulgaridad. Retuerce y comprime los nervios del vocabulario y la gramática para dejarlos como nudos resistentes, tangibles. La «antirretórica» que resulta de eso es a un tiempo extremadamente técnica y crasamente ingenua, como los lienzos «expresionistas» o las *action-paintings*, con sus espesos remolinos y sus espatulazos de pigmento. Esta analogía no es arbitraria. Heidegger hace aquí todo lo posible por introducir al lenguaje y al lector en el mundo real, trata de que la obstinada opacidad de la materia se vuelva luminosa y autorreveladora. Precisamente quien puede hacerlo es Van Gogh, quien, gracias a un misterio de extrema concreción, nos revela el perfecto ser-en-el-mundo, la significación perfecta del ser-en-el-mundo de una silla, de un par de zapatos. De la pincelada o de la aplicación de la espátula, frecuentemente violenta, «surge» —no sabemos exactamente *cómo* — una apertura total a la realidad integral de estas cosas. Lo mismo pasa en *Sein und Zeit*. El discurso de Heidegger tiende a volverse grumoso como la pintura espesa. Si se lee con cierto grado de penetración se percibirá la dinámica, la materialidad bruta de un proceso, más que su lógica o su acabado. Pero cuando uno toma «las entidades como entidades dentro-del-mundo para su propia posición ontológica», todo se reduce a un problema de aprehensión.

Nos han «echado (*geworfen*) al mundo», declara Heidegger. Nuestro ser-en-el-mundo es un «estado de yecto», un *Geworfenheit*. Esta proposición no tiene nada de mística ni de metafórica. La especulación metafísica desde hace tiempo no ha hecho caso de esta banalidad primordial. El mundo al cual nos echaron, sin dejarnos elegir, sin conocimiento previo (con permiso de Platón), estaba ya antes de nosotros y seguirá estando después de nosotros. Nuestro *Dasein* está indisolublemente unido a él: como

veremos después, a su vez este mundo adquiere, de cierto modo, sentido de nuestro *Dasein*. Pero la relación no es causal: no es nuestra conciencia la que construye el mundo, como sucede en ciertos modelos rigurosamente idealistas. La manera en que Heidegger lo expresa es tan torpe que dan ganas de parodiarla o de rechazarla totalmente; pero es fundamental para su argumentación:

> Este carácter del ser del «ser ahí», embozado en cuanto a su de dónde y su adónde, pero tanto menos embozado en sí mismo, antes bien «abierto», este «que es», lo llamamos el «estado de yecto» de este ente en su «ahí», de tal suerte que en cuanto es un «ser en el mundo», es el «ahí». La expresión «estado de yecto» busca sugerir la *facticidad de la entrega a la responsabilidad*.

Tratemos de glosar la definición de Heidegger. No hay duda de que no sabemos —excepto en el nivel más trivialmente psicológico— de dónde venimos al ser. No existe ninguna categoría de la biología del parentesco que pueda resolver el problema central. Desconocemos hacia qué fin nos han pro-yectado en la existencia, aparte de la muerte (cuyo significado y posición ontológica tiene todavía que averiguar Heidegger). Pese a todo, es precisamente este doble enigma el que le da más relieve y vuelve más tangible la condición de «yecto» de la existencia humana. Nos «entregan a la responsabilidad» (pálida traducción del *Überantwortung*, con sus claras connotaciones de «responsabilidad para con aquello a lo que somos entregados») de una realidad, de un «ahí», de un «ser ante los ojos» [*presentness*] envolvente y sin fisuras. El *Dasein* debe hacer suyo este «ser ante los ojos» [*presentness*], debe incorporarlo a su propia existencia. Si quiere seguir siendo, no puede hacer otra cosa. Con el término *Faktizität* se quiere dejar bien claro el «estado de ahí» ineludible del mundo en el cual nos encontramos en «estado de yecto».

El *cogito ergo sum* de Descartes resulta ser un acto de jactancia antropocéntrica y racionalista. Lo contrario es lo cierto: «Yo soy, luego yo pienso». La condición necesaria que da realidad al pensamiento es la existencia. Indudablemente, en el sentido preciso en que Descartes trató de establecer los dos términos, hay existencia antes del pensamiento. El pensamiento es sólo una de las articulaciones del *Dasein*. La cogitación platónico-cartesiana y la fundación cartesiana de la realidad del mundo en la reflexión humana son intentos de «saltar por encima del mundo» (*ein Überspringen*) para llegar a la pureza no-contingente de las Ideas eternas o de las certidumbres y funciones matemáticas. Pero esta tentativa de salto desde y hacia la abstracción es radicalmente infiel a la facticidad del mundo tal y como lo encontramos, tal y como lo vivimos.

¿Pero cómo se relaciona de hecho (giro que debe en este caso recuperar su fuerza original) el mundo con nosotros? El mundo nos llega, responde Heidegger, bajo la forma y modo de las *cosas*. Pero no *cualquier cosa*, de los innumerables objetos-entidades con que se topa el *Dasein*, constituye *su* ser-en-el-mundo. Sólo lo que los griegos llamaban *pragmata*, «esto es, aquello con lo que se tiene que ver en el "andar" que "se cura de"». Para designar *pragmata*, Heidegger usa la palabra *Zeug*. El derivado principal en alemán es *Werkzeug*, que significa «herramienta». En la visión del mundo de Heidegger la distinción entre «cualquier cosa» y *Zeug* es fundamental. *Vorhandenheit*, que significa «ser ante los ojos», representa la calidad del objeto de estar «ahí». Caracteriza al objeto de la especulación teórica o de la investigación científica. Así pues, la «naturaleza» está *vorhanden* [«ante los ojos»] del físico, y las piedras están *vorhanden* del geólogo. Pero no es éste el tipo de contacto que tiene un constructor o un escultor con la piedra. *Su* relación con la piedra, su relación vital con su *Dasein*, es la de *Zuhandenheit*, la de un «ser a la mano»[37].

Lo que está *zuhanden*, literalmente «a la mano», se revela a sí mismo al *Dasein*, el *Dasein* lo adopta por sí y para sí, de distintas

maneras, que son profundamente constitutivas del «estado de ahí» al cual fue pro-yectada nuestra existencia y donde ésta debe realizar su ser. La explicación que hace Heidegger del «estado de ser a la mano» de la experiencia humana es tan densa y tangible que una breve cita sólo puede dar una impresión muy deficiente:

> El martillar no se limita simplemente a tener un saber del [*um*] carácter de útil del martillo, sino que se ha «apropiado» este útil como más adecuadamente no es posible. En semejante «andar» usando se somete el «curarse de» al «para» constitutivo del útil del caso: cuanto menos se mire como con la boca abierta la cosa martillo, cuanto mejor se la agarre y se la use, tanto más original se vuelve el atenérselas a ella, tanto más desembozadamente se hace frente a ella como lo que es, como un útil [*Zeug. Werkzeug*] […] El más agudo *dirigir la vista* al «aspecto», sea éste o aquél, de las cosas, si es «no más que» un dirigir la vista al «aspecto» de éstas, no es capaz de descubrir lo «a la mano» [*zuhanden*]. El simple dirigir la vista «teoréticamente» a las cosas carece de la comprensión del «ser a la mano». Pero el «andar» manipulando y usando no es ciego, tiene su peculiar forma de ver, que dirige el manipular y le da esa específica adaptación a las cosas que posee[38].

El uso adecuado, el uso de ejecución y adaptación, la manipulación, *tienen su peculiar forma de ver*. Heidegger la llama «ver en torno». Todo artista, artesano, deportista que maneja los instrumentos de su profesión, sabrá exactamente lo que Heidegger quiere decir y sabrá con qué frecuencia la mano adiestrada «ve» con mayor rapidez y sutileza que el ojo y el cerebro. Por otro lado, en la visión teórica de y sobre las cosas no existe ese «ver en torno»: «su canon se lo forma en el *método*»[39]. Ésta es la forma en que los físicos «miran» las partículas atómicas. En este caso, la abstracción metodológica sustituye a la autoridad inmediata del «ser a la mano». La distinción de Heidegger no es sólo elocuente por sí misma; al mismo tiempo

invierte magistralmente el orden de valores platónico que coloca al contemplador teorético muy por encima del artista, el artesano y el trabajador manual.

Hablar de útiles de trabajo implica referirse, por fuerza, a la existencia de «otros», de aquellos a los que está destinado el trabajo. En la primera parte de *Sein und Zeit* (IV, 26) se encuentra el esbozo de lo que sería para Heidegger una aproximación ontológica a la teoría social. En su experiencia de *Dasein*, el «yo» nunca está solo. No se trata de que, en el encuentro con «otros», «el sujeto peculiar [esté] inmediatamente “ante los ojos”[40]». Hacemos contacto con otros que se destacan «del *mundo* en que se mantiene esencialmente el “ser ahí” [*Dasein*] que “ve en torno ‘curándose de’”»[41]. El encuentro con otros no es un atributo contingente subordinado a la subjetividad, sino un elemento esencial, integral en el proceso en el que el ente y el mundo se hacen reales recíprocamente. Más aún, «en el trabajo» se determina nuestro enfrentamiento con *l’autre* (es aquí donde se encuentran verdaderas convergencias entre Heidegger y el modelo marxista del carácter primordialmente social e intrafuncional del proceso de la individualización humana). «Incluso cuando vemos al otro “estar por ahí meramente”, no es jamás tomado como la cosa “ante los ojos” que sería un hombre, sino que el “estar por ahí” es un modo de ser existenciario: el demorarse en todo y en nada sin “curarse de”, sin “ver en torno”. El otro hace frente en su “ser ahí con” en el mundo». De nuevo resulta importante el concepto de «estado de yecto». En el mundo en donde se proyecta a nuestro *Dasein* y en el cual éste entra, hay otros. La facticidad, el simple «ser-ahí» de la «mundanidad del mundo», necesita en forma absoluta y esencial de la existencia de otros. Y nuestra aprehensión de este hecho primordial no se alcanza con un conocimiento casual o con una investigación teórica. Nuestra comprensión de la posición ontológica de los otros y de la relación de esa posición con nuestro propio *Dasein* es por sí misma una forma de ser. Entender el «estado de presente» de otros es existir. Ser-en-el-mundo, dice Heidegger, es

ser-con. Heidegger busca, al recalcar este principio, resolver o identificar el famoso problema de cómo percibimos la existencia de otras conciencias (cuestión patentemente elusiva en el esquema husserliano frecuentemente solipsista de la cognoscencia personal) considerándolo como un problema «meramente metafísico».

Pero ser-con tiene también sus aspectos negativos. La relación que hace Heidegger de estos aspectos es uno de los logros más profundos de toda su obra. Aunque de hecho no inicia lo que habría de ser un tema dominante de la sensibilidad moderna —Durkheim y Engels son anteriores en esto a *Sein und Zeit*—, la relación que él hace, no obstante, le da a este tema una profundidad y un alcance insuperables.

Pro-yectados en la proximidad con otros, ejecutando y dándole realidad a nuestro propio *Dasein* en tanto ser-con-otro-cotidiano (el uso abrumador de los guiones configura la enredada densidad de los hechos) *no llegamos a ser nosotros mismos*. No alcanzamos a existir en y por nuestros propios términos sino en relación, con respecto a otros: es aquí donde la palabra «otros» adquiere el matiz coercitivo de *l'autre* de Sartre. «No somos nosotros mismos», en un sentido completamente literal, concreto; lo que quiere decir que nuestro ser se vuelve artificial. La palabra clave de Heidegger es lapidaria y difícil de traducir: el yo se enajena de sí mismo y se vuelve un *Man*. En alemán, *Man* significa «uno» y «ellos»; sólo el contexto, y no siempre, puede resolver esta indeterminación esencial. Este *Man*, que podríamos traducir simultáneamente como «estado de uno» y «estado de ellos», configura concretamente la regresión del verdadero *Dasein* hacia la enajenación y la mediocridad, hacia la lejanía del auténtico ser, hacia la «publicidad» y la irresponsabilidad.

«Todos son el otro y ninguno él mismo. El "uno", con el que se responde a la pregunta acerca del "quién" del "ser ahí" cotidiano, es el "nadie", al que se ha entregado en cada caso ya todo "ser ahí" en el "ser uno entre otros"». El ente que es nosotros se desgasta en lo común; se hunde en el «uno» dentro y entre una «publicidad»

colectiva, de manada: «publicidad» que no es un conjunto de verdaderos entes sino de «unos». No entregamos la integridad ontológica de nuestro *Dasein* a una custodia específica, cualquiera que sea, ni obedecemos a un llamado con sentido (modos de entrega que Heidegger alaba): entregamos nuestra existencia a una informe «publicidad» o *alterité*. Los otros a quienes nos confiamos no son presencias delimitadas, determinadas: "Por lo contrario, puede representarlos cualquier otro. Lo decisivo es sólo el dominio de los otros, que no es «sorprendente", sino que es desde un principio aceptado, sin verlo así, por el "ser ahí" en cuanto "ser con"»[42].

La descripción que hace Heidegger de la enajenación de sí tiene acentos de enorme convicción:

> Uno mismo pertenece a los otros y consolida su poder. «Los otros», a los que uno llama así para encubrir la peculiar y esencial pertenencia a ellos, son los que en el cotidiano «ser-uno-con-otro» «*son ahí*» inmediata y regularmente. El «quién» no es éste ni aquél; no uno mismo, ni algunos, ni la suma de otros. El «quién» es cualquiera, es «uno[43]».

Sin duda este diagnóstico de Heidegger está relacionado con la visión de Engels de la deshumanización del individuo en una sociedad de masas, y con los análisis de Durkheim de la *anomie*, que a su vez remiten a los conceptos de enajenación de Rousseau y Hegel.

Pero lo que Heidegger dice tiene una profunda agudeza especial, moral y psicológica, además de una perspicacia profética. Lejanía del ser, mediocridad, aplanamiento de la sensibilidad y de la expresión en una sociedad de consumo, todo eso «constituye lo que llamamos "publicidad"». Todo tipo de prioridad espiritual es suprimida calladamente. «Todo lo original es aplanado, como cosa sabida hace largo tiempo, de la noche a la mañana […] Todo misterio pierde su fuerza».

La consecuencia es una drástica irresponsabilidad —literalmente una «no-correspondencia a»—.

Una vez más Heidegger analiza con enorme agudeza la retroalimentación dialéctica dada en el proceso:

> Pero, por simular el «uno» todo juzgar y decidir le quita al «ser ahí» del caso la responsabilidad. El «uno» puede darse el gusto, por decirlo así, de que «uno» apele constantemente a él. Puede responder de todo con suma facilidad, porque no es nadie que haya de hacer frente a nada. El «uno» «fue» siempre, y sin embargo puede decirse que no ha sido «nadie».

Estas observaciones escritas, o más bien, publicadas en 1927, se cuentan entre las más profundas y despiadadas que se han hecho sobre el comportamiento del «uno» bajo el totalitarismo. Pero la pasividad ante la barbarie política, o su apoyo activo, es sólo una rama de la cotidianidad. Fatalmente, al yo enajenado, el *Man*, se le descargará de la responsabilidad moral: no podrá conocer la culpa ética. El yo del *Dasein* cotidiano, en resumidas cuentas, es «el *uno-mismo*» (*das Man-selbst*, un híbrido siniestro): todo lo contrario del *Eigentlichkeit*, de la concreta singularidad y realidad de un *Dasein* que se ha aprehendido, que se ha agarrado a sí mismo (*eines eigens ergriffenen Selbst*). Nos hallamos ante una distinción decisiva en el pensamiento heideggeriano y en la repercusión de este pensamiento en la sensibilidad moderna: es la distinción entre una condición auténtica («propia») y una condición falsa de la vida humana.

A continuación Heidegger comienza a configurar y a profundizar esta dualidad decisiva: el *Dasein* inauténtico («impropio») no vive según él mismo sino de acuerdo con como vive el «uno». Estrictamente hablando, apenas vive. «Es vivido» en un andamiaje vacío de valores impuestos, anónimos. En la existencia inauténtica vivimos siempre con temor (de la opinión de los otros, de lo que «uno» [o «se»] decida por nosotros, de no alcanzar las normas de

éxito material o psicológico, aunque nosotros mismos no hayamos hecho nada para establecerlas o para verificar su relevancia). Este tipo de miedo es el *Furcht*. Forma parte del flujo banal, prefabricado, del sentimiento colectivo. El *Angst* es totalmente distinto. El *Angst*, en su sentido agustiniano, pascaliano y, sobre todo, kierkegaardiano, es uno de los instrumentos primordiales gracias a los cuales el carácter y el contexto óntico de la existencia cotidiana se vuelve consciente de, adquiere una disponibilidad total ante, la atracción de lo ontológico (cuya muerte le toca, lo veremos, como privilegio). *Angst* es una marca de autenticidad, del repudio del «uno».

Otra distinción más. Hemos visto que el *Dasein* está cimentado en el lenguaje, que la inteligibilidad del ser-en-el-mundo se expresa y solamente puede expresarse a través del discurso. Vivimos, dice Heidegger, *poniendo en palabras* el todo-de-significación de la comprensibilidad. «A las significaciones les brotan palabras».

El lenguaje auténtico es *Rede*, una palabra que, como los traductores de Heidegger señalan con cierto tono de queja, suele ser menos formal que «discurso», pero sin duda menos coloquial que «plática». La comprensión y la autointerpretación del *Dasein*, insertados en la fenomenalidad de lo cotidiano, de lo «uno» [del «se»], se expresan no con el *Rede*, sino con *Gerede*. Una vez más la traducción resulta insuficiente. «Chismear», «charlar», poseen matices de valoración moral que Heidegger quiere evitar, precisamente porque son demasiado convencionales y tranquilizantes para lo que quiere decir aquí. Quizá lo mejor sea que pensemos en *Rede* como «habla», como «habla del *Dasein*» —la asociación con el *logos* resulta fácilmente posible—, y en *Gerede* como «habladurías», simplemente. Estas últimas poseen una corrosiva ubicuidad. Abarcan no sólo el aluvión de la trivialidad, y chismes de novedades y clichés, de jerga y de grandilocuencia espuria, sino que se «extienden a lo que escribimos, donde toman la forma de “escribidurías”».

Las «habladurías» han perdido, en forma contundente, «la primaria relación del "ser relativamente al ente de que se habla" o no llegaron a lograrla nunca[44]» (devastador análisis del periodismo y de la expresión de los medios de comunicación masiva). Así pues, no pueden comunicarse «en el modo que permita la original apropiación de este ente»[45]. Lo único que hacen «las habladurías» es «transmitir y repetir lo que se habla» —frase violentamente despectiva, ya que en alemán *Nachreden* también significa difamar, chismear gratuitamente con malas intenciones—. *Gerede*, el «uno» que le habla a, o mejor dicho, que habla con otro «uno», es al mismo tiempo el síntoma y el resultado del desarraigo y del malestar que dominan una cultura de la inautenticidad. Las «habladurías» hacen público lo que debería ser privado. Alimentan la ilusión de comprender sin verdadera aprehensión. Oscurecen o hacen retroceder la investigación crítica. El *Dasein*-con-otros se da en una cámara de ecos donde resuena sin cesar la palabrería sin contenido, la seudocomunicación que ignora todo sobre sus homónimos, que son, o deberían ser, la «comunión» y la «comunidad». No es otro el modelo que Sartre sigue en *A puerta cerrada*.

El fruto de *Gerede* es una obsesiva *Neugier*, que significa «curiosidad», «avidez de novedades»:

> Las habladurías abren al «ser ahí» el comprensor «ser relativamente a su mundo, a otros y a sí mismo», pero de tal manera que este «ser relativamente a…» tiene el modo de un flotar sin base. La avidez de novedades abre todas las cosas y cada una, pero de tal manera que «ser en» lo es en todas partes y en ninguna. La ambigüedad no oculta nada a la comprensión del «ser ahí», pero sólo para hundir el «ser en el mundo» en el desarraigado «en todas partes y en ninguna».

Este análisis implica, por contraste, un ideal de habla auténtica, que Heidegger discutirá en sus últimas obras, sirviéndose de los grandes

poetas. Pero hay aquí también, creo, una apología, probablemente inconsciente, de un hombre que está escribiendo *Sein und Zeit*; que está concentrando, amasando el lenguaje para darle una forma renovada, recalcitrante, para limpiarlo de toda su herencia de charlatanería metafísico-académica y académico-periodística. «La avidez de novedades no tiene nada que ver con la admirativa contemplación de los entes; la avidez de novedades es, en su sentido más auténtico, el asombro [*thaumazein*»].**[46]** La filosofía, que surge de la *Neugier*, depende (muy vagamente) de las «habladurías». El pensamiento, en el sentido en que Heidegger trata de ejemplificarlo, se encuentra profundamente arraigado en la «palabra», cuya fuente es el asombro.

En este momento se da una asombrosa modulación. Hasta ahora Heidegger ha distinguido entre la vida auténtica («propia») y la inauténtica («impropia») en términos cuya resonancia es casi enfáticamente teológica. Se ha contrapuesto el *Angst* heurístico al miedo mundano; se ha contrastado el «habla», que implica al *logos*, con las «habladurías»; se ha opuesto la avidez de meras novedades al asombro auténtico. Cada una de estas fórmulas contrastantes es una consecuencia natural de la antítesis comprehensiva entre el verdadero *Dasein*, que es posesión de sí, y la indiscriminación colectiva de una existencia llevada en términos del «uno». A esta última, Heidegger le da el nombre de *Verfall* («caída», «un caer en decadencia»). De nuevo, y de modo muy predominante, el tono es teológico. Es como si el diagnóstico completo de Heidegger sobre la inautenticidad constituyera una visión cuasisecular de la doctrina de la caída del hombre.

Pero, Heidegger sostiene, eso es precisamente lo que *no* es. La inautenticidad y «la caída del *Dasein*» en la inautenticidad no se debe entender en ningún sentido que pueda relacionarse con la escena del pecado original. *Verfall*, dice Heidegger, no conlleva ningún valor-juicio moral. La explicación que da de esta aparente paradoja no es fácil de desentrañar, pero vale la pena transcribirla en su totalidad:

> El «ser ahí» es inmediatamente siempre ya «caído» «de» sí mismo en cuanto «poder ser sí mismo» propiamente y «caído» «en» el «mundo». El «estado de caído» «en» el «mundo» mienta el absorberse en el «ser uno con otro», en tanto éste resulta gobernado por las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad […] «Impropio» y «no propio» no significan en manera alguna «propiamente no», como si con este modo de ser perdiese el «ser ahí» en general su ser. La impropiedad está tan lejos de mentar nada semejante a un «ya no ser en el mundo», que constituye justamente un señalado «ser en el mundo», un «ser en el mundo» plenamente poseído por el «mundo» y el «ser ahí con» de otros en el uno. El «no ser él mismo» funciona como posibilidad *positiva*, del ente que, «curándose de» esencialmente, se absorbe en un mundo. Este «no ser» tiene que concebirse como la forma de ser inmediata del «ser ahí», la forma en la que éste se mantiene regularmente.

En otras palabras: la «impropiedad» y el «estado de caído» no son accidentes o elecciones equivocadas, ya que *Dasein* es siempre *Dasein*-con y un ser-con-el-mundo al que hemos sido pro-yectados. La «impropiedad» y el «estado de caído» son los elementos necesarios de la existencia, de la facticidad existencial de lo cotidiano. Ser-en-el-mundo es «en sí mismo *tentador*». Acceder a la tentación de la mundanidad significa, simple y llanamente, existir. La «caída» es, por lo tanto, «una determinación existenciaria». En efecto, ¿cómo podríamos «caer fuera del mundo»? *Verfall* es una determinación positiva en el sentido en que revela «una *esencial* estructura ontológica del "ser ahí" mismo, la que está tan lejos de pertenecer a su lado nocturno, que constituye todos sus días en lo que tienen de cotidianos».

Esta audaz antinomia, esta visión de la «positividad» de la enajenación, separa radicalmente al pensamiento de Martin Heidegger del de los otros dos grandes modelos de la caída del

hombre en la cultura moderna occidental: el marxista y el terapéutico.

El «estado de caído» del *Dasein* no es una degeneración de una edad de oro donde habría igualdad económica y justicia social, como Marx lo evoca en sus obras más utópicas. No es una *Verfall* «desde un "estado primitivo" más alto y puro. De esto no sólo no tenemos ónticamente experiencia alguna, sino tampoco ontológicamente posibilidades ni hilos conductores de exégesis». Si la reforma social o la revolución no eliminan la impropiedad, la terapia y las correcciones psicológicas de la personalidad tampoco lo harán. En Heidegger no hay lugar para ninguna representación freudiana de un crimen y un complejo originales. El «estado de caído» es la calidad inevitable que caracteriza la confusión de un individuo con otros y con el mundo de los fenómenos. El ser es irremediable.

Pero el «estado de caído» en otro sentido, más profundo, puede ser un elemento positivo. La impropiedad y el «uno», las «habladurías» y la *Neugier*, todo eso debe existir para que el *Dasein*, consciente de esa manera de la pérdida de sí mismo, *pueda luchar para regresar a su ser propio, auténtico*. En ningún otro momento de esta obra se ve a Heidegger tan dialéctico, tan envuelto en la dinámica de un argumento que surge de una contradicción interna. *Verfall* se vuelve la condición previa absolutamente indispensable de esa lucha, para alcanzar el auténtico *Dasein*, para alcanzar la posesión o, mejor dicho, la re-posesión del sí mismo que define la disposición del hombre al reto de lo ontológico.

Y a pesar de que Heidegger lo niegue, en esta articulación el modelo teológico es obvio y perentorio. La «positividad» del «estado de caído» en el análisis de Heidegger es el equivalente exacto de la famosa paradoja de la *felix culpa*, de la doctrina que ve en la «feliz caída» de Adán la condición previa necesaria para la intervención de Cristo y, finalmente, para la resurrección del hombre. Por medio de la impropiedad de su ser-en-el-mundo el *Dasein* es obligado a buscar su ser propio. El argumento de Heidegger es breve, pero rico

en implicaciones: «No es la existencia *propia* nada que flote por encima de la cotidianidad cadente, sino existenciariamente sólo un modificado empuñar ésta».

¿Cuál es, pues, el instrumento adecuado para este «empuñar»? ¿Cuál es la relación orgánica entre la necesaria impropiedad del ser-en-el-mundo y la igualmente necesaria lucha por el *Dasein* propio? La respuesta, dada en el último capítulo de la primera parte de *Sein und Zeit*, es *Sorge*.

Este término, eminentemente kierkegaardiano, se traduce como «cuidado de», «cura de», «aprensión». Heidegger le da un valor y alcance enormemente positivos. En la necesaria condición de impropiedad, «caemos lejos de nosotros mismos». Esta «cadencia» produce una fenomenología de lo cotidiano furiosamente inerte (conceptos sólo en apariencia contradictorios). En esta «vacuidad inofensiva de un evento sin palabras» —la expresión de Heidegger es repelente, pero su análisis de un enloquecido «tráfago» y la vacuidad que se dan al mismo tiempo es agudamente eficaz— surge, desde dentro de nosotros, un sentido de lo inusitadamente extraño. Nos sentimos literalmente *unheimlich*, «sin casa», «desamparados[47]». Mientras vagamos sin sentido, la familiaridad de lo cotidiano se estremece. Es como si de pronto quedáramos atrapados en los intersticios de la intrincada red del ser, y estuviéramos frente a frente con lo ontológico, con la *Daseinsfrage*. Es sorprendente el parecido entre el uso que hace Heidegger de lo inusitadamente extraño y el uso que hace Freud del mismo término. Esta extrañeza pone en movimiento los momentos clave en los cuales el *Angst* hace que el *Dasein* se enfrente a su terrible libertad de ser o no ser, de morar en la impropiedad o luchar por la posesión de sí. En estos momentos el hombre se sabe «en disponibilidad», «libre para» (en *Les mouches* [Las moscas], dramatización de este vértigo de potencialidad, Sartre usa respectivamente para esos conceptos los términos *disponibilité* y *liberté*).

Bajo la presión del sentido de extrañeza inusitada, el *Dasein* logra tomar conciencia de que más allá de ser *Dasein*-con y *Dasein*-

en —que son los modos ineludibles de lo cotidiano— debe convertirse en un *Dasein*-para. *Sorge*, que significa «cuidar de», «curarse de» y «curarse con», es el instrumento de esta trascendencia. Puede y debe tomar una multitud de formas: cuidarse de lo a la mano, de los útiles y materiales de nuestra práctica; una «cura» de otros que puede ser definida como «pro-curar por». Pero fundamentalmente, y en un sentido que debemos explicar, *Sorge* es un «curarse con», un «cuidar de», una «corresponsabilidad ante», el «estado de presente» y el misterio del ser por sí mismo, del ser en la medida que transforma entes. Y de esta ética existenciaria deriva la definición heideggeriana del hombre como el pastor y el custodio del ser.

Así podemos entender ya las relaciones tan fructíferas entre impropiedad y propiedad, entre «estado de caído» y ese encuentro con lo ontológico que la extrañeza desfamiliarizadora hace inevitable a los caídos. El ser-en-el-mundo se ha perdido por inercia (pero en forma absolutamente ineluctable) en lo que tiene a la mano, en lo que simplemente está «ahí». Pero esta «pérdida» genera una fructífera insatisfacción. Hace que el vacío *Dasein* se ocupe de ese vértigo de la extrañeza desfamiliarizadora. En este vahído, el *Dasein* desea y determina ir más allá de sí mismo. Ontológicamente, dice Heidegger, la insatisfacción y el deseo presuponen la posibilidad de la «cura»: «La cura es siempre, aunque sólo sea privativamente, "curarse de" y "pro-curar por". En el querer resulta empuñado un ente comprendido, es decir, proyectado sobre su posibilidad, como un ente del que hay que curarse o al que hay que llevar a su ser mediante el "pro-curar por"». El deseo y la esperanza son los medios que tiene la cura de alcanzar su objeto, de proyectarse. A su vez, la cura es la raíz y la fuerza que hace necesaria «la posibilidad de *ser libre*». El hombre que no se cura de y el que no pro-cura-por no puede ser libre. *Sorge* es lo que le da sentido a la existencia humana, lo que le permite a la vida humana tener significado. Ser-en-el-mundo de cualquier forma real de aprensión existenciaria significa curarse de, ser *besorgt* («aquello de que se cura»). De

nuevo la fórmula fundamental es anticartesiana: me curo de, luego, soy. La terminología puede ser muy rebuscada y puede ser difícil poner a prueba las articulaciones del argumento; pero implícita en todo esto hay una concepción enormemente humana, dotada con ese matiz sombrío característico de san Agustín, de Pascal, de Kierkegaard.

«La cura», concluye Heidegger, es el «estado primordial del ente», del *Dasein* en su esfuerzo por lograr la autenticidad. ¿Pero qué sucede con el ser por sí mismo? ¿Qué significa *Sein*? ¿Qué es este «ser» al que los entes tienen que pro-curar y custodiar de una manera especial? Estas preguntas nos llevan de nuevo al principio, en un movimiento recurrente, espiral, que, como hemos señalado, es esencial en todo el método de Heidegger.

Regresemos a nuestro título: *El ser y el tiempo*. ¿Exactamente cómo se relacionan ambos términos? La segunda parte de *Sein und Zeit* se propone establecer la interacción total, la recíproca determinación de ambos conceptos. Mostrar la relación indisoluble del ser con la temporalidad (*Zeitlichkeit*) es lo que constituye una ontología fundamental. Una existencia «fuera del tiempo» —expresión sin sentido— no significa nada: no se puede vivir, ni pensar una existencia tal con un mínimo de sentido. La «cura», que, como vimos, es el modo existenciario con el cual y a través del cual el ente aprehende su necesaria situación e injerencia en el mundo, «debe usar el tiempo y por lo tanto debe contar con él».

El encuentro con los entes en-el-mundo se da «en el tiempo». Atribuirles sentido no sólo a las realidades ónticas, al tejido y al contenido de lo cotidiano, sino también a finalidades ontológicas como «ser en general», sólo es posible hacerlo en el «horizonte del tiempo», frase que Heidegger mismo consideraba esencial en su concepción filosófica, y también largamente problemática. De ahí la aseveración lapidaria de que es la «temporalidad lo que constituye el sentido primario del ser del *Dasein*».

Se vuelve a observar la tendencia antiplatónica y anticartesiana. Tanto en Platón como en Descartes, las coordenadas determinantes de todo conocimiento son la del espacio geométrico y la del tiempo idealizado o eternidad. Conscientemente o no, la temporalidad de Heidegger está en relación con el esquema de tiempo singularizado, escatológicamente diferenciado que resulta postulado por el hecho de que la Encarnación se da *en el tiempo*. Hecho en el que insiste san Agustín, predecesor de Heidegger en este y en otros puntos. Con lo que nos enfrentamos, al oponer el tiempo de Platón o de Descartes y el de *Sein und Zeit*, es nada menos que con dos modos radicalmente distintos de postular la existencia humana y el sentido de dicha existencia. En los capítulos iniciales de esta segunda parte del libro, merecidamente famosos pero frecuentemente malinterpretados, el escatológico punto central se vuelve evidente. Sólo cuando asume su «ya-no-ser-ahí» (*sein Nicht-mehr-da-sein*) puede el *Dasein* aprehender su totalidad propia y la totalidad de su sentido que es inseparable de la integridad. En la medida en que el *Dasein* no llegue a su fin, en esa medida sigue siendo incompleto; no ha completado su *Gänze* («totalidad»). El *Dasein* tiene acceso al sentido del ser —éste es un punto de enorme importancia— porque, y sólo porque, ese ser es finito. El ser auténtico es, por lo tanto, un *ser relativamente a la muerte*, un *Sein-zum-Tode* (éste es uno de los lugares comunes del pensamiento moderno más citado, pero no por eso mejor entendido).

La primera forma de acercarnos objetivamente al fenómeno del fin del *Dasein*, que es la muerte, se da a través de la muerte de otros. Dado que el ente es siempre un «ser-con» los otros, literalmente podemos «conseguir una experiencia de la muerte» en muchos momentos de nuestra propia existencia. Aún más, y aquí vemos a Heidegger en uno de sus momentos de penetración más asombrosa, la muerte de los otros nos hace experimentar «el notable fenómeno del ser que cabe definir como el vuelco en que un ente pasa de la forma del ser del "ser ahí" (o de la vida) al "ya no ser ahí". El *fin* del ente *qua* "ser ahí" es el *principio* de este ente *qua*

“ante los ojos”». La persona muerta ha dejado nuestro mundo, pero en términos del ente, «pueden los supervivientes *ser con ella* todavía». En cierto sentido, Heidegger no hace sino reafirmar que la cotidianidad existenciaria, el «ser-con» de todo ente, nunca puede dejar de compartirse, de comunicarse. En otro sentido, no hace sino traer a colación esa verdad psicológica absolutamente común, pero no por ello menos profunda, que nos dice que la muerte quizás está más cerca de nosotros, opera más activamente en nosotros, es una parte más inherente a nuestro ser, que la vida. Estudiar los pensamientos de un hombre muerto, contemplar su arte, darle una realización a sus propósitos políticos, recordar intensamente su «ahí», son distintas formas de «cura» totalmente típicas del *Dasein*. Todas ellas nos muestran cómo la muerte de un hombre muchas veces no es sino un tipo de transición hacia su resurrección en las necesidades y en la memoria de otros hombres. Heidegger llama a esto un «respetuoso pro-curar». Esta idea es una de las claves que nos sirve para entender la enorme importancia que le dará al tema de la *Antígona* de Sófocles y a todo el problema de cómo una comunidad debe pro-curarse un «ser cabe» su muerte.

Sin embargo, nuestra aprehensión de la muerte de otros, por mucho que sea «objeto de cura», por más vívida que sea, no puede experimentar, no puede participar realmente en ese «llegar al fin». El «ser relativamente a la muerte» de cada individuo es esencial para el *Dasein* en sí y *es inalienable*. El argumento heideggeriano (junto con ese aparente eco que es la famosa súplica de Rilke de una «muerte de uno mismo») ha tenido una inmensa repercusión:

> *Nadie puede tomarle a otro su morir*. Cabe, sí, que alguien «vaya a la muerte por otro», pero esto quiere decir siempre: sacrificarse por el otro *en una cosa determinada*. Tal «morir por…» no puede significar nunca que con él se le haya tomado al otro lo más mínimo de su muerte. El morir es algo que cada «ser ahí» tiene que tomar en su caso sobre sí mismo. La muerte es, en la medida en que «es», esencialmente en cada

caso la mía. Y ciertamente que significa una *sui generis* posibilidad de ser en que (le) va pura y simplemente el ser del «ser ahí» peculiar en cada caso. En el morir se muestra que la muerte está constituida ontológicamente por el «ser en cada caso mío» y la existencia. El morir no es un hecho dado, sino un fenómeno que hay que comprender «existenciariamente[48]».

La verdad fundamental del sentido del ser reside en el hecho de que la muerte es inalienable, en el sencillo hecho, pero también terrible, de que cada uno debe morir por sí mismo, de que la muerte es una posibilidad existenciaria que ninguna servidumbre, ninguna promesa, ningún poder del «uno» puede quitarle al ser humano individual. El *Dasein* es siempre un «aún no», una inmadurez (término debido precisamente al gran metafísico expresionista de la esperanza, Ernst Bloch). Ser es ser incompleto, sin plenitud. Pero al mismo tiempo, todo ser auténtico es un ser-relativamente-a-su-propio-fin: «La muerte es un modo de ser que el "ser ahí" toma sobre sí tan pronto como es». Y a continuación Heidegger cita una homilía medieval que nos enseña que: «Tan pronto como un hombre entra en la vida, es ya bastante viejo para morir». La esencia, el movimiento, el sentido de la vida están totalmente integrados con el «ser relativamente a la muerte», con la «asunción» (término clave que Sartre deriva de Heidegger) individual de su muerte exclusiva. En consecuencia, «la muerte, en su más amplio sentido, es un fenómeno de la vida». Y en efecto, muy bien podría ser el fenómeno que define la identidad, aunque no puede ser en sí mismo «vivido» (verdad en la cual Heidegger está de acuerdo explícitamente con Wittgenstein). La parte del argumento que debe resaltarse es al mismo tiempo de carácter existenciario y lógico: la posibilidad del *Dasein* depende de, sólo adquiere sentido en relación con, la «imposibilidad del *Dasein*» que es la muerte. Una no puede ir sin la otra.

Pero precisamente en la medida en que la muerte es una realidad-en-el-mundo y que es inseparable del ser, también puede caer en la tentación de la inautenticidad. Por la insistencia que pone en ello, la relación que hace Heidegger de la muerte inauténtica alcanza la misma altura que la de Tolstoi en *La muerte de Iván Ilich*, e incluso quizá tiene influencias de éste. «El morir, que es en forma esencialmente insusceptible de representación el mío, se convierte en un accidente que tiene lugar públicamente y que le hace frente al uno». «Uno morirá»: frase que fatalmente constituye la revelación de una experiencia trivializada, existenciariamente espuria y enajenada del sujeto original. Se le va dando forma a esta enajenación en beneficio de la retórica del optimismo médico y de los prejuicios sociales; retórica y prejuicios que a su vez la fortalecen.

Pensar en la muerte se considera un signo de inseguridad morbosa, de inadaptación patológica de parte del *Dasein*. «El uno de las habladurías no deja brotar el denuedo de la angustia ante la muerte». De nuevo lo que se distingue es la mundanidad negativa del «temor» y la «cura» ontológicamente vital que surge del *Angst*. De esa manera, hay que luchar para obtener una muerte auténtica. Un verdadero ser-relativo-al-fin es el que se esfuerza conscientemente en lograr la realización y el que rechaza la inercia; es el que busca la aprehensión ontológica de su propia finitud más que buscar refugio en el banal lugar común de la extinción biológica general.

Consciente siempre de la posibilidad constante y total de la muerte, posibilidad inseparable de su «estado de yecto» en el mundo y de su proceso de individualización, el *Dasein* «vive en angustia». *Angst* significa asumir la cercanía de la nada, del potencial no-ser de nuestro propio ser. «El ser-relativamente-a-la-muerte es, en su esencia, angustia» y aquellos que nos privan de esta angustia —sean sacerdotes, doctores, místicos o charlatanes racionalistas— transformándola en miedo o indiferencia mundana, nos enajenan de la vida misma. O, para ser más exactos, nos

apartan de una fuente fundamental de libertad. Este pasaje, ante el cual toda la dialéctica de Camus y Sartre sobre la muerte-y-la-libertad no es sino una mera apostilla retórica, es un pasaje famoso: el *Angst* le revela al *Dasein* la posibilidad de realizarse a sí mismo «*en la apasionada* LIBERTAD RELATIVAMENTE A LA MUERTE, *desligada de las ilusiones del uno, fáctica, cierta de sí misma que se angustia*». La verdad abrumadora de que todo ente es un ser-relativamente-a-la-muerte hace concreta la temporalidad. El asumir, por medio del *Angst*, esta «terminalidad» existencial, es la condición absoluta de la libertad humana.

Este famoso análisis se ha interpretado con mucha frecuencia como un ejemplo típico de la obsesión por la muerte y del fatalismo ominoso del carácter teutónico. Sin duda, en el argumento de Heidegger está presente una tradición dual del pesimismo: la de la insistencia agustiniana-pascaliana-kierkegaardiana en la centralidad y en la soledad total de la muerte individual, y la de la identificación romántica de la muerte con la consecución más intensa y culminante de la vida. Esa identificación la encontramos en Keats y, de nuevo, en el expresionismo de Rilke y, sobre todo, en Trakl. Sólo que la proposición de Heidegger es técnica y positiva. El rechazo a ver la muerte como un «suceso», el énfasis en la individualidad dialéctica de la vida y su final, se desprende orgánica y lógicamente de todo el sistema de «ser» y «tiempo», de *Sein* y de *Zeit*. Más aún, el acento que pone Heidegger en la inalienabilidad de la muerte personal y en la función creadora del *Angst* es profundamente liberador. El concepto de *libertad relativamente a la muerte* no es un agregado tranquilizante, sino un lema (o congénere) rigurosamente consecuente. Como dice Michael Gelven en *A commentary on Heidegger's «Being and time»*, una concepción auténtica de la muerte «es una fortificante conciencia de nuestra propia finitud». Sin finitud no hay verdad. Estamos en las antípodas de Platón.

La exposición que hace de la disponibilidad del *Dasein* ante la muerte y, *por lo tanto*, ante la libertad, señala la cúspide de la «antropología» ontológica de Heidegger, del intento de fundamentar

la naturaleza del ser en la naturaleza humana y en su cotidianidad en este mundo. Después de esto, el gran aliento, la intensidad de su visión, la cohesión orgánica, parecen abandonar a *Sein und Zeit*. No sólo su terminología se vuelve aún más abstrusa y forzada, también la secuencia de secciones y proposiciones pierde su calidad convincente tan directa que tenía antes.

A partir de la sección 54 se regresa, como en una espiral, a los argumentos previos de la autenticidad y del «uno», argumentos que tenían ya su exposición y desarrollo más completos en la aguda distinción entre la muerte auténtica y la muerte enajenada. Heidegger da en este momento marcha atrás para mostrar que el «uno» y la enajenación no son el destino inevitable del *Dasein*-en-el-mundo, aunque sean la necesaria condición o escenario de su «caída» y de su injerencia con los otros. La potencial autenticidad del *Dasein* se hace manifiesta y, en cierto sentido, se garantiza con un triple instrumento: «conciencia», «llamado» o «vocación» (*Ruf*) y «estado de resuelto» (*Entschlossenheit*[49]). El «llamado de la conciencia» es, literalmente, un discurso interior: «*La conciencia habla única y constantemente en el modo de callar*».

Su «vocación» es inconfundible e inmediata. El hecho de que ésta no se exprese oral o verbalmente no condena al fenómeno a «la imprecisión de una "voz" misteriosa, sino que sólo indica que el comprender lo "vocado" no debe aferrarse a esperar una comunicación ni nada semejante». *Gewissen*, «conciencia», es una petición al «uno-mismo» a que regrese al ser «*en sí mismo*». Es una petición silenciosa precisamente porque invoca al *Dasein* a «la reserva de sí mismo». El vocador es el *Dasein* «en su inhospitabilidad: original y yecto "ser en el mundo" como "no en su casa"». Sentimos una «culpa» original (*Schuld*[50]), por el hecho mismo de que la fuente de nuestro ser, la causa de nuestro «estado de yecto» es una nada, una *Nichtigkeit* o, para ser más precisos, porque nuestro ser necesariamente implica la posibilidad de no-ser. Igual que el *Angst*, la «culpa» nos enfrenta a la pregunta ontológica, con el agravante paradójico de que el *Dasein* no es nunca, nunca

puede ser, el origen de su propio ser, sino que debe asumir ese ser y llevarlo a su más plena realización. Esta confrontación conlleva una elección (Heidegger está otra vez insistiendo en un postulado previo, aunque en una forma ligeramente diferente). Si no hay ningún criterio biológico que nos permita elegir el ser proyectados o no en el ser, sí existe en cambio un criterio ontológico y uno ético: se puede elegir la inautenticidad y el «estado de uno» hasta en la muerte. La «vocación» de la conciencia, y el estado de culpa que esta vocación produce en el *Dasein* (ninguno de estos términos, Heidegger insiste, debe tomarse en sentido convencionalmente didáctico, evangelizador), nos recalca la virtualidad de escoger auténticamente, de tomar conciencia de, contra toda la inercia y la mundanidad, la posibilidad de «ser-para-su-sí-mismo». De ahí que la conexión entre «cura», «angustia» y «culpa» sea profundamente creadora, ya que hace inevitable la elección.

El intento de lograr la autenticidad se expresa con el «estado de resuelto». Éste es el término que Sartre traduce como *engagement* y que ha pasado al discurso cultural y político anglosajón como «commitment». Porque «el estado de resuelto» relativamente a la autenticidad no es solipsista; no enajena al *Dasein* del otro. Todo lo contrario: «El "estado de resuelto" trae al "sí mismo" justamente al ser cabe lo "a la mano" del caso, curándose de ello, y lo empuja al "ser con" los otros, procurando por ellos». Lo que Heidegger discute aquí es que la posesión de sí mismo y el rechazo del «uno» no le arranca al individuo, como parece suceder en Kierkegaard o en Nietzsche, su responsabilidad social. Lo hacen incluso más capaz de asumir esa responsabilidad *por sí mismo* (término que, como hemos visto, implica una plena realización de la identidad y de la autonomía). Esta idea de que el *Dasein* puede trascender la enajenación a través de la autenticidad personal, de que la autenticidad verdadera conlleva un compromiso activo con otros, se volverá un concepto enormemente fructífero en Marcuse y en toda la vertiente marxista-socialista del existencialismo de la posguerra.

Proyectándose con resolución hacia su propia muerte libremente asumida, y en consecuencia hacia la libertad misma, el *Dasein* adopta su destino personal y su destino social. Pero dicha proyección presupone una comprensión ontológica del *tiempo*. A partir de aquí será en este tema que el libro se concentre.

Incluso para las pautas heideggerianas resulta hermética la exposición de estos tres modos originarios de temporalidad (modos que Heidegger llama *Ekstasen*). La razón puede ser, en este momento crítico, que el mismo Heidegger no había encontrado todavía un modelo adecuado de «concepto de tiempo» y de su interacción determinante con el ser. El esquema básico de argumentación es bastante simple. *Innerzeitigkeit* («intratemporacialidad[51]») es la temporalidad vulgar, inauténtica de lo cotidiano, la temporalidad que el «uno» ha escogido y nos ha impuesto tan abrumadoramente. Pero, una vez más, no debe rechazarse esta inautenticidad como una debilidad prescindible o como un defecto mortal. Se trata de un nivel necesario del cual debe apartarse el *Dasein* para alcanzar la autenticidad temporal y ese parentesco ontológico entre el ser y el tiempo que Heidegger denomina con una de sus formulaciones más aforísticas: *Die Zeitung der Zeit* («la temporación, la maduración del tiempo»). Este acceso a la temporalidad auténtica exige una re-evaluación del sistema banal de pasado-presente-futuro con el cual, casi siempre sin la menor reflexión, imaginamos y conformamos nuestra vida diaria. Pero en esta re-evaluación se conservará esta tríada banal e incluso se le otorgará una legitimidad, la que será en cierto sentido inevitable. En este punto, el idioma alemán, con su ansiosa vulnerabilidad ante las flexiones etimológicas, le da a Heidegger una ayuda inestimable.

La proyección de sí del *Dasein* hacia su realización, movimiento-hacia implícito en la cura, es una postulación de futuridad. «*El sentido primario de la existenciariedad es el futuro*». En alemán, «futuro» es *Zukunft*, lo «que viene hacia uno». Al tratar de ser, el *Dasein* siempre está más allá de sí mismo, se anticipa a sí mismo.

Por lo tanto, existe un sentido en el que literalmente la futuridad es lo más inmediato, lo más presente de las dimensiones de la temporalidad. Al «precursor estado de resuelto le pertenece un presente de acuerdo con el cual una resolución revela la situación». Aquí también se le exige a la etimología que ayude. «Presente» en alemán es *Gegenwart*, palabra que Heidegger separa con un guión, *Gegen-wart*, a la que le atribuye el significado de un «esperar-relativamente a», «un esperar-contra», donde «contra» [*against*] significa, como sucede todavía en Shakespeare y en la Autorized Version, «en la vecindad de», «en la proximidad de». El «Ser presente» o el «estado de presente» es una manera de «estar-cabe». El «estado de resuelto» saca al presente de su estado de ofuscación producido por el objeto cotidiano y hace de ese momento consciente, pleno, un «éxtasis» de «respetuosa» anticipación.

En la auténtica temporalidad, el «ser-cabe» es también un «esperar relativamente a lo que viene» (el *Zukünftige*). En *Gewesenheit*, el pasado o «estado de pasado», Heidegger destaca el radical *Wesen*, «ser». Este estado de pasado del ser no es una dimension inerte, usada, tranquilizadora, como podríamos suponer de acuerdo con el sentido corriente del término. *Gewesenheit* es el instrumento esencial de la futuridad, de esa proyección hacia el ser auténtico, que es el propósito existencial del *Dasein*. La terminología de Heidegger llega de nuevo a los límites de la inteligibilidad: «En tanto auténticamente futuro, el *Dasein* es auténticamente como "sido". La anticipación de nuestra más total y propia posibilidad es un regreso, se entiende, a nuestro "sido" más propio. Sólo en la medida en que es futuro el *Dasein* puede *ser* auténticamente como "sido". El carácter del "sido" se desprende, en cierto sentido, del futuro». «Sé lo que eres», insistía Nietzsche.

En un sentido muy ingenuo, lo único que está explicando Heidegger es el lugar común psicológico según el cual lo que sucedió en el pasado se altera, adquiere sentido, con lo que sucede hoy y con lo que sucederá mañana; lo que está por ser hace del pasado algo significativo o vacío; pues sólo una maduración es lo

que puede darle a lo que vino antes una lógica y una dirección. Como Coleridge le escribía a Charles Aders en 1823: «Sin Memoria no hay esperanza —el Presente es un fantasma que conocemos sólo por su dolorosa nostalgia, si no respira el aire vital del Futuro—: ¿y qué es el Futuro sino la Imagen del Pasado proyectada en la niebla de lo Desconocido y vista con una aureola luminosa sobre su cabeza?». Heidegger nos está recordando las circularidades mutuamente creadoras y re-interpretativas del pasado-presente-futuro. La paradoja latente, cuya imagen podría ser la serpiente que se muerde la cola o la banda de Moebius, ya era conocida de los presocráticos. Y era materia de meditación entre los místicos. El poeta nos dice que «en nuestro fin estaba nuestro principio». El resultado de Heidegger no es muy distinto: «Sólo en la medida en que el *Dasein* es, *puede* ser como sido». *Sein* y *Zeit* no son sino la misma cosa.

La última parte del libro quedó inconclusa. Los comentarios sobre ella han sido o caprichosos o polémicos. El más incisivo de todos sigue siendo el de Marcuse, en su prefacio de 1932 a su disertación sobre la ontología de Hegel y la teoría del historicismo. Lukács y Adorno han considerado estos últimos capítulos como una nefasta mistificación de todo el problema del hombre histórico y la sociedad.

Después de mostrar que el *Dasein* es irremediable y fundamentalmente temporal, Heidegger postula que la principal encarnación de esta temporalidad es la *historia*. Pero ¿de qué trata en realidad la «historia»? ¿Cómo se relaciona con la existencia individual? ¿En qué sentido es una estructura hecha con los tres «éxtasis» de la temporalidad?

Para resolver estas preguntas, Heidegger vuelve a introducir un trío de términos clave: *Erbe* («legado», «herencia»), *Schicksal* («hado») y *Geschick* («destino»). Por supuesto, la etimología está ya funcionando. En *Schicksal* y *Geschick*, Heidegger halla el eco de *schicken*, «enviar». El «hado» es lo que ha sido enviado al *Dasein; Geschick* es el «envío» o, como ciertos comentaristas y traductores

han propuesto, burda pero precisamente, la «mitencia». La conexión entre nuestras palabras «destino» y «destinación[52]» apenas si produce un efecto similar. El futuro, dice Heidegger, sólo puede llegar al yo en la medida en que este yo sea un sido. Por lo tanto, el futuro sólo tiene sentido si es un *Erbe*, una herencia, y en la medida en que el *Dasein* sea él mismo un posible heredero. En su herencia, el *Dasein* encuentra sus potencialidades, su llegar-a-ser y su ser-hacia de nuevo. El proceso central es un proceso de repetición, de un pedir-de-nuevo ontológico.

Pero mientras el «hado» es individual, el destino o «mitencia» es colectivo, es el *Dasein*-en-la-comunidad. La paráfrasis de Davidson es escrupulosa: en la condición de una temporalidad con sentido que es la historia, el *Dasein* «no es sólo una unidad aislada; su estructura ontológica comprende un ser-con otros. En consecuencia, el llegar-a-pasar, estructurado por la historicidad, se logra con otros seres-ahí, los cuales en conjunto constituyen una comunidad o un pueblo». De ahí se desprende una consecuencia extremadamente importante, inequívocamente política: «El Ser-ahí histórico no puede alcanzar su propia autenticidad individual fuera de la comunidad. La herencia que el Ser-ahí asume en la autenticidad, en consecuencia, no es simplemente su historia individual sino de alguna manera la herencia de todo el pueblo *con* el que *está*». Aceptar nuestro *Dasein* en su más pleno sentido significa introducirnos en nuestra herencia histórica auténtica. Asumir nuestro hado significa responder a una mitencia o «envío», aceptar activamente nuestra finitud individual y la necesidad de escoger entre un número finito de opciones, pero opciones que afectan a la comunidad y la vida posterior del individuo en el destino del grupo. El destino es el hado propiamente asumido en el nivel nacional o étnico. La historia no es un catálogo de hechos; no es una «secuencia suelta de experiencias que ciertos “sujetos” han tenido». Es un «estado de resuelto» aplicado a la herencia del *Dasein*; es la incrustación dinámica del hado individual en el destino colectivo. Todos los términos, con sus resonancias intimidantes y ominosas, encajan: «*Sólo la temporalidad propia, que*

es al mismo tiempo finita, hace posible lo que se dice un "destino individual", es decir, una historicidad propia». Éste es, quintaesenciado, el lenguaje que emplea en 1933.

Sein und Zeit se detiene repentinamente a medio camino. Heidegger cierra con una serie de preguntas sin respuesta. Se suponía que se iba a explicar el ser *aus der Zeit* («gracias a», «a partir de», «derivándolo del» tiempo). La tercera parte, que, hasta donde sabemos, nunca se escribió, iba supuestamente a penetrar hasta la última proposición: una comprensión del sentido del ser, del *Sinn vom Sein*, tal y como el horizonte del tiempo lo determina. Pero en este final inesperado las preguntas esenciales se muestran en toda su desnudez. ¿Cómo debemos pensar la trascendencia de los entes al ser? ¿Cómo debe relacionarse la intemporalidad cotidiana del *Dasein* con la temporalidad auténtica que es «el horizonte trascendental del problema del ser» (frase casi totalmente incomprensible)? Nos encontramos ante una construcción sinuosa, autodestructiva, muchas veces provisional, aunque de dimensiones monumentales y totalmente compenetrada por la inspiración. Las definiciones y demostraciones clave o se posponen o quedan sublimadas por la tautología. Su estrategia esencial es la de «dirección», «relatividad hacia algo»; se define como una trayectoria que está apenas en su punto de partida. La semilla de lo inconcluso descansa en el centro de la empresa de Heidegger, y será la que, en muchos puntos importantes, dominará el resto de su obra y de sus silencios.

En los años inmediatamente posteriores a 1927, Heidegger revisó radicalmente su pensamiento, mientras su *magnum opus* cosechaba fama y crecía en importancia. Por su lado, sin embargo, Heidegger sentía que *Sein und Zeit*, en ciertos puntos esenciales, había llegado a un callejón sin salida, que no se había liberado de la prisión de la metafísica. El análisis de Heidegger se concentró entonces en dos problemas; dos problemas que, sin duda, habían desempeñado un papel de primera importancia en su concepto de

una ontología fundamental. Estos dos problemas eran la «verdad» y el «lenguaje».

Rechazando la concepción aristotélico-tomista y cartesiana de la verdad, por tratarse de una concordancia o adecuación de la percepción y del objeto, Heidegger había ya dado argumentos, en *Sein und Zeit*, que apoyaban una definición primordial, auténtica. Esta definición la sacaba —falsamente, dicen los especialistas— de la palabra griega para «verdad», *aletheia*, que él traducía como «lo manifiesto». La verdad es esa «manifestación» que muestra, que resplandece a través de aquello que «es verdadero» (y cuya existencia es una verdad del ser). *Vom Wesen der Wahrheit* [*De la esencia de la verdad*],**[53]** conocida primero en forma de conferencia en 1930, revisada en 1940, y publicada en 1943, esta obra representa un profundo intento de desarrollar y profundizar en el tema. En *El ser y el tiempo* hacía hincapié en la manifestación y en el hecho de que el hombre en su *Dasein* es un vehículo privilegiado en el cual y a través del cual la verdad se abre, se revela. Pero ahora Heidegger hace una transición hacia una concepción más esotérica y no humanista.

En el famoso símil de la caverna Platón había subordinado la verdad a las «ideas»; había equiparado la verdad con la «rectitud», la «corrección», la «verificabilidad», en un sentido marcadamente positivista-científico. Esto coloca al hombre en el fulcro dominante del ser; y nos lleva, como hemos visto, a ese imperialismo pragmático y tecnológico del conocimiento que desemboca, a través de la racionalidad cartesiana, en la exaltación nietzscheana de la voluntad y en el moderno nihilismo. Ahora, sin embargo, Heidegger comienza a darle prioridad al ocultamiento ontológico. Lo distintivo y natural de la verdad significativa es permanecer oculta, aunque no deje de resplandecer en y a través de esta reclusión. Aún más, el hombre no es el que impone, el que abre a la verdad (función que le atribuyen Aristóteles, Bacon o Descartes); sino su «abertura», el «claro» o *Lichtung* en el cual la verdad manifiesta su ocultamiento. En *¿Qué es la metafísica?*, de 1929, Heidegger va todavía más allá,

y penetra en esferas de argumentación aún más extrañas. La verdad, dice, se encuentra en relación fundamental con la «nada». Esta «nada», sin embargo, no es *nihil* («nada»), ni tampoco *Vernichtung* («aniquilación»): es *Nichtung*, neologismo intraducible en el cual se hace de la «negación» una fuerza activa, creadora. Esta negación le quita al *Dasein* su obviedad, su inercia habitual, y hace que el *Dasein* recupere su asombro original ante el ser. Asombrarse de esa manera significa situarse ante el abismo pascaliano de la «nada» trascendente, significa abrirse al oculto estado de presente de la verdad.

Pero a medida que hace estas suposiciones, Heidegger comienza a darse cuenta de que lo inconcluso, lo incomprensible de *Sein und Zeit* no era el resultado de una deficiencia técnica, de composición. Al tratar de superar la metafísica, Heidegger había caído de nuevo en el dominio del lenguaje de la metafísica, a pesar de todas las deformaciones que hubiera sufrido por el manejo idiosincrásico que había hecho de él. Este lenguaje no puede penetrar el *Geheimnis* («secreto», «morar en sí») esencial de la verdad, ni ese *Verborgenheit* («ocultamiento», «alojamiento dentro») de la nada creadora en el centro mismo del ser. Se tiene que hallar otro lenguaje, nuevo, diferente, si se quiere pensar el ser a profundidad, si se quiere liberar el pensamiento y la sociedad occidentales de su antropomorfismo, de su arrogante humanismo. Ya en esta época Heidegger comienza a percibir la idea de que no es el hombre el que habla con sentido, sino el lenguaje mismo el que habla a través del hombre y, sobre todo, a través de ciertos poetas. Para 1933 recurre, cada vez con mayor frecuencia, a Hölderlin. Pero, por supuesto, los acontecimientos históricos hacen su intervención.

La bibliografía sobre la injerencia de Heidegger en el nazismo, aunque voluminosa, no logra formular con claridad las dos preguntas que deben hacerse. ¿Qué relación existe, si existe alguna, entre la ontología esencial de *Sein und Zeit* y esta

injerencia? ¿Qué explicación se puede dar, si hay alguna, del silencio público *total* de Heidegger (con una sola excepción, póstuma y totalmente irrelevante) después de 1945 en relación con el Holocausto y con sus actitudes ante la política y la barbarie del Tercer Reich? Quizá no tenga sentido limitarse a lo «público», quizá sí; en los archivos puede haber declaraciones privadas, por ejemplo en la correspondencia con Hannah Arendt.

La lectura meticulosa de todos los documentos relevantes resulta una tarea nauseabunda. Hasta donde es posible la reconstrucción, los hechos son los siguientes.

En el mes de abril de 1933 se le impide al profesor von Müllendorf, un socialdemócrata, tomar posesión como rector de la Universidad de Friburgo. Éste, apoyado por el profesorado, le pide a Heidegger que acepte el cargo. Su fama puede ayudar a la universidad en tiempos tan ominosos. Heidegger no pertenece a ningún partido y no ha participado en ninguna actividad política. Duda en aceptar la proposición, pero finalmente lo convencen de hacerlo. Se elige a Heidegger rector, con sólo un voto en contra, y toma posesión de su cargo el 21 de abril. Aceptar el cargo equivale a convertirse en funcionario del nuevo régimen, y por ello se une al partido nacionalsocialista en los primeros días de mayo. Al principio mismo de su rectoría, Heidegger prohíbe la distribución de libelos antisemitas que hacen estudiantes nazis dentro del recinto universitario. Impide que se lleve a cabo una quema de libros «decadentes», «judíos» y «bolcheviques» que se realizaría enfrente de la universidad, y evita que se limpie la biblioteca universitaria de libros «indeseables». Es más o menos en este momento cuando nos encontramos con uno de los puntos más célebres de todo el expediente: la supuesta autorización que dio Heidegger de prohibirle el uso de la biblioteca a un profesor y predecesor, «no ario», Edmund Husserl. Hasta donde yo sé, dicha autorización nunca fue expedida. La razón de que ninguno de los dos se frecuentara ya en esos días ominosos y terribles era que, tanto personal como filosóficamente, sus caminos se habían separado. (Por supuesto,

que Heidegger no haya hecho nada efectivo y público para ayudar a Husserl es un problema completamente diferente).

Al negarse a confirmar el despido de dos decanos antinazis de la universidad, Wolf y von Möllendorf, Heidegger renuncia a la rectoría a fines de febrero de 1934. No hay que olvidar que Hitler no tendrá el poder absoluto hasta el 19 de agosto de 1934, después de la muerte de Hindenburg. Al renunciar, o inmediatamente después, Heidegger abandona el partido. En ese momento mercenarios nazis, como el profesor Ernst Krieck, acusan a Heidegger de ser un oscurantista cuya visión del mundo, a pesar de fugaces parecidos, es totalmente opuesta a la del *Führer*. Hay cierta razón para creer que los cursos de Heidegger, especialmente aquellos sobre Nietzsche, son vigilados desde el semestre de invierno de 1934-1935 en adelante. Una nueva edición de *Sein und Zeit* aparece en 1942. La dedicatoria a Edmund Husserl ha desaparecido. Hasta donde yo sé, es el editor el que insiste en que ésta se omita, sin lo cual el libro no recibiría permiso de publicación. Todas las alusiones encomiosas a Husserl, incluso la famosa nota al pie de la página 38, aparecen sin alteración alguna. En el verano de 1944 las autoridades de la universidad declaran que Heidegger es «el profesor de cuyos servicios la universidad puede prescindir con mayor facilidad». Como consecuencia de esto, envían a Heidegger a realizar trabajos forzados durante una temporada en la construcción de murallas de defensa a orillas del Rin. Da su última clase el 8 de noviembre de 1944. Las fuerzas aliadas prohíben a Heidegger enseñar, prohibición que permanece en vigor de 1945 a 1951.

Los textos fundamentales de este periodo son el discurso de Heidegger a sus colegas y estudiantes en ocasión del juramento de lealtad brindado al nuevo régimen en marzo de 1933; su discurso inaugural como rector sobre la «Autodeterminación de la universidad alemana»; su declaración de apoyo al referéndum del 12 de noviembre de 1933 convocado por Hitler para ratificar la salida de Alemania de la Sociedad de Naciones; el discurso en memoria de la

muerte de Albert Leo Schlageter, mártir nacionalista ejecutado por las tropas francesas que ocupaban el Ruhr, discurso que leyó el 1 de junio de 1933; el discurso sobre «El trabajo social y la universidad», del 20 de junio de 1933, y otro, íntimamente relacionado con éste, titulado «Ruf zum Arbeitsdienst» («Llamado a los batallones del trabajo»), del 23 de enero de 1934. Otro testimonio más nos lo ofrece una fotografía del *Rektor* Heidegger rodeado de funcionarios nazis uniformados y de matones en una celebración de rechazo y venganza el día del Armisticio en 1933.

Cuando uno observa estos textos y las declaraciones más breves que se hicieron durante el rectorado de Heidegger, se desvanece toda duda: se trata de pura charlatanería repugnante, pomposa, irracional, en la cual la jerga oficial del momento se encuentra mezclada sin posibilidad de distinción con el estilo de Heidegger en su versión más hipnótica. El *Volk* ha recobrado la verdad de su «voluntad de ser», de su *Daseinswillen*. El genio de Adolfo Hitler ha logrado apartar a su pueblo de las idolatrías y corrupciones del «pensamiento desarraigado e impotente». Gracias a la revolución nacionalsocialista los filósofos tendrán el poder, unidos de nuevo con el *Volk* en cuanto totalidad, de regresar con «dura claridad» (una pequeña muestra típica de la retórica ontológico-nazi) al problema del sentido de la existencia humana. El «privilegio supremo» de la comunidad académica consiste en servir a la voluntad nacional. Lo único que justifica al «llamado “trabajo intelectual”» es que se integre a las necesidades y finalidades históricas, nacionales, de donde surgió. Para un estudiante universitario, pertenecer a los batallones de trabajo del nuevo Reich no significa abandonar o traicionar su vocación. Todo lo contrario, significa darle a esa vocación sus cimientos éticos y sociales, sin los cuales, como lo ha probado *Sein und Zeit*, no puede haber un destino auténtico.

Rompiendo con el pasado, destruyendo la falsa hermandad de la Sociedad de Naciones, entregándose uno mismo a la «custodia del *Führer* y de ese movimiento histórico-mundial» que él encarna,

Alemania se vuelve el ejemplo, como ningún otro pueblo lo ha sido antes, de esa proyección del ser hacia el futuro que es el acto supremo de autenticidad. (Existe un parentesco natural entre este vocabulario y el de la tercera parte de *Sein und Zeit*). Un plebiscito en favor de Hitler es «un voto para el futuro», que, por ser la herencia largamente esperada, el ser-pasado (*Erbe* y *Gewesenheit*) del pueblo alemán, es todavía más auténtico. «El *Führer* —proclama Heidegger en el *Freiburger Studenten Zeitung* correspondiente al 3 de noviembre de 1933— es la única encarnación presente y futura de la acción alemana y de su ley». Oponérsele significaría traicionar al ser.

Sin embargo, hay que señalar que entre este crudo cinismo y servilismo aparecen ciertos dobleces, disfrazados pero persistentes. El discurso de cortesía sobre el juramento de lealtad habla de un sistema que se abstendrá del «régimen de poder». La célebre *Rektorats Rede* deja entender que la revolución a la que se rinde tributo es o debe convertirse en una revolución de carácter esencialmente espiritual, más que política en el sentido común de la palabra. El ataque a la Sociedad de Naciones habla de la necesidad de una concepción de la paz entre los pueblos mucho más profunda, la necesidad de tener presente que todas las naciones, no sólo Alemania, deben darse la grandeza y la verdad de su *Bestimmung* (su «determinación», «su tarea a través de su vocación»). Vistos de cerca, muchos de los pasajes clave se diluyen en una curiosa vaguedad de quietismo que de alguna manera se encuentra lejos de la política.

La *Introducción a la metafísica* de Heidegger se remonta a las conferencias que dio en 1935. En 1953 Heidegger vuelve a publicar el libro. Y conserva la siguiente declaración:

> Las obras que actualmente se ofrecen por ahí como si fueran la filosofía del nacionalsocialismo —pero que no tienen nada que ver con la profunda verdad y grandeza de este movimiento (especialmente la conjunción de la tecnología total y del

> hombre moderno— las han escrito aquellos que se han aprovechado de las aguas revueltas de los «valores» y de las «totalidades».

Así pues, queda reconfirmada la «profunda verdad y grandeza» del movimiento nazi. R. Minder ha demostrado que el estudio de Heidegger sobre Hebbel, *Dichter in der Gesellschaft*, de 1966 [*El poeta en su sociedad*], está lleno de esa jerga nazi de *Blut und Boden* y de la sagrada misión del *Volk*. El 23 de septiembre de 1966 Martin Heidegger concedió una extensa entrevista a la revista *Der Spiegel* (lugar extrañamente banal) con la condición de que apareciera póstumamente. Se publicó el mes de junio de 1976; es una obra maestra de cortesía taimada y de evasiones. Heidegger reconoce que, según él, en 1933 la única opción que tenía Alemania de sobrevivir era el nazismo.

Pero antes de juzgar incluso sus declaraciones más torpes de 1933-1934, debemos pensarlas «de cabo a cabo» en todas sus consecuencias. Cuando Heidegger hacía el llamado a las universidades alemanas para que se autorrenovaran bajo la égida del partido, lo que se debe acentuar en ello no es esto último, sino las connotaciones ontológicas de «*auto*». Los compromisos en la fraseología y en las actitudes públicas eran inevitables si se quería salvaguardar la educación superior. Por encima de sus lamentables diferencias personales, Heidegger seguía recurriendo a las doctrinas de Husserl en sus propias interpretaciones de la fenomenología. Las conferencias sobre Hölderlin de 1934-1935, el seminario sobre Nietzsche de 1936, «vigilado por soplones oficiales», deberían considerarse, en última instancia, como una contradeclaración en clave del nazismo, así como una confrontación polémica con éste (*eine Ausein andersetzung*). Lo que los recatados entrevistadores no preguntaron fue: ¿existe en alguna parte de la obra de Heidegger un repudio del nazismo; existe en alguna parte, desde 1945 hasta su muerte, por lo menos una sílaba sobre los hechos reales, sobre las implicaciones filosóficas del mundo de Auschwitz? Éstas son las

preguntas que realmente importan. Y la respuesta tendría que ser: no.

Mi interpretación de la evidencia es la siguiente. Como millones de alemanes, hombres y mujeres; como muchos pensadores eminentes fuera de Alemania, se dejó atrapar por el hipnotismo de la promesa nacionalsocialista. La consideró la única esperanza de un país hundido en el desastre económico y social. Además, el nazismo al que Heidegger se unió no había desenmascarado todavía su intrínseca barbarie. El engaño y la presunción de Heidegger, tan típicos de los académicos, consistieron en creer que podía influir en la ideología nazi, en que podía hacer que su doctrina de la futuridad afectara el programa hitleriano al tiempo que preservaba el prestigio y la relativa autonomía de las instituciones académicas. Era un necio error. Pero si algo nos revela la foto a la que hice alusión antes es que Heidegger, para noviembre de 1933, ya no se sentía nada bien entre sus colegas nazis. Su participación oficial en el movimiento duró sólo nueve meses y renunció —vale la pena insistir— antes de que Hitler tuviera todo el poder. Muchos intelectuales notables hicieron peores cosas.

Pero lo que denuncia abiertamente a Heidegger es el torrente de artículos y discursos de 1933-1934. En ellos Heidegger excede burdamente las imposiciones oficiales, y ya no digamos los refrendos provisionales. La evidencia es, creo, incontrovertible: *había* una relación real entre el lenguaje y la visión de *Sein und Zeit*, en particular de sus últimas secciones, y los del nazismo. Quienes nieguen esto o son ciegos o son embusteros.

Ambos discursos presuponen, al mismo tiempo que aceptan de inmediato y se dejan hipnotizar por ella —como sucede en gran parte del pensamiento alemán desde Nietzsche y Spengler—, la existencia de un apocalipsis inminente, una crisis tan profunda en todos los aspectos de la vida humana que las normas de moralidad personal y social deben ser, o lo serán en forma inevitable, eliminadas. En el seudomesianismo de Hitler se confirmaban algunas de las ideas más nebulosas pero profundamente arraigadas

de Heidegger. Tanto en el nazismo como en la antropología ontológica de *Sein und Zeit* se acentúa lo concreto de la función del hombre en el mundo, la santidad original de la mano y del cuerpo. Ambos exaltan el parentesco místico entre el trabajador y sus herramientas, que se da con una inocencia existencial que no deben manchar las pretensiones e ilusiones del intelecto abstracto. Con este énfasis aparece íntimamente relacionado el acento que se pone en el arraigo, en la intimidad que un ser humano auténtico establece entre la sangre y la remembranza, y su tierra natal. La retórica heideggeriana de «hospitalidad», del continuo orgánico que une a los seres vivientes con sus difuntos enterrados en las cercanías, encaja perfectamente en el culto nazi a la «sangre» y la «tierra». De la misma manera, las denuncias hitlerianas de «los cosmopolitas desarraigados», de la escoria urbana y de la *intelligentsia* sin raíces que vive como parásita en la superficie frívola de la sociedad, armoniza sin dificultad con la crítica heideggeriana del «uno», de la modernidad tecnológica, del tráfago de lo inauténtico.

El «estado de resuelto» (*Entschlossenheit*) de Heidegger tiene más de una resonancia de la mística de compromiso, de autosacrificio y de impulso autoproyectante predicada por el *Führer* y por sus «duramente claros» acólitos. Ambos representan esa exaltación del destino personal en una vocación nacional y étnica que se analiza en *Sein und Zeit*. En ambos existe, de manera lógica y esencial, una exaltación de la muerte en cuanto cima y realización deliberadas de la vida. En este caso también, ambos discursos comparten una herencia hegeliana y nietzscheana. Si, como Heidegger alega, la historia, en el sentido tradicional críticamente evaluado, no tiene sentido, entonces esa carencia de sentido debe hacerse evidente y debe revelarse su ineficacia. En la reelaboración hitleriana del pasado histórico, en el imperativo apocalíptico de un principio totalmente nuevo en el destino alemán, Heidegger podía encontrar una confirmación de su propio antihistoricismo, más técnico, más esotérico.

Pero sobre todo tenemos el estilo de *Sein und Zeit* y el de la jerga nacionalsocialista. Ambos, aunque en diferente nivel, se aprovechan de la capacidad que tiene el alemán de expresar una oscuridad muy sugerente, su habilidad para darles a las abstracciones (muchas veces meramente huecas o a medio hacer) una consistencia e intensidad físicas. Existe en la suposición de Heidegger, por sí misma metafórica e hipnótica, de que no es el hombre el que habla ahí donde el lenguaje es totalmente efectivo, sino «el lenguaje mismo a través del hombre», una ominosa figuración del tipo de inspiración hitleriana, del uso que hicieron los nazis de la voz humana como si fuera una trompeta tocada por potencias divinas, que la insignificante voluntad o juicio del hombre racional no podía alcanzar. Este tema de la deshumanización es un tema fundamental. El nazismo se le aparece a Heidegger en el momento preciso en que su pensamiento comienza a desplazar al ser humano del centro del sentido y del ser. El estilo de lo puramente ontológico se confunde con el de lo inhumano.

Por nauseabundas que sean, las actitudes y declaraciones de Heidegger durante los años de 1933-1934 no dejan de ser tolerables; lo que resulta intolerable es el silencio total que guardó, a partir de 1945, sobre el hitlerismo y el Holocausto.

En la mitad del siglo XX todas las corrientes serias de pensamiento, libertarias o conservadoras, seculares o teológicas, sociales o psicológicas, han tratado de entender los fenómenos del genocidio y de los campos de concentración, con la súbita irrupción en el calendario humano de las temporadas en el infierno. El postulado de que Auschwitz y Belsen representan un punto cero en la condición y en la definición del hombre son ahora ya lugar común. Para un filósofo, para un testigo alemán, para un ser humano pensante, con sentimientos, que ha participado, aunque sea en parte, en algunos acontecimientos relevantes, no decir absolutamente nada equivale a hacerse cómplice. Porque, en efecto, nos hacemos cómplices de todo aquello que nos deja indiferentes. ¿Existe, entonces, algo que explique, que justifique el

silencio total que guardó alguien cuyas últimas obras, según Martin Buber, «pertenecen seguramente a la posteridad»?

No nos queda sino hacer conjeturas. Las acusaciones de antisemitismo resultan, respecto de la magnitud del caso, banales; pero además son, creo, falsas. No he podido encontrar ni sentimientos ni expresiones antisemitas en las obras de Heidegger, ni siquiera en las de naturaleza pública y política, hecho que, para comenzar, lo distingue de la corriente principal del nazismo. Si Heidegger fue, en ciertos aspectos evidentes, un gran hombre, un maestro cuya actividad filosófico-lingüística sobresale en diferentes campos de la especulación contemporánea, fue también, al mismo tiempo, un hombre pequeño. Vivió rodeado de un grupito de adoradores y, sobre todo en los últimos años, detrás de murallas de adulación. Sus salidas al mundo fueron raras y cuidadosamente preparadas. Puede ser que no tuviera el valor ni la generosidad necesarios para enfrentar su pasado político, y el problema de la barbarie adoptada por Alemania. Aunque empeñado en la destrucción de la metafísica occidental, aunque comprometido con una concepción del pensamiento radical y antiacadémica, Heidegger fue al mismo tiempo un alemán *ordinarius*, el ocupante vitalicio de una cátedra renombrada, incapaz, emocional o intelectualmente, de enfrentarse, de «pensar de cabo a cabo», como él diría, el complaciente colapso de las instituciones académicas y culturales alemanas ante el reto nazi.

Más aún, cuando uno examina la carrera de Heidegger, con su maravillosa economía de movimientos y su capacidad de crear leyendas (en esta cuestión existen puntos de contacto bastante claros entre su carrera y la de Wittgenstein), aparece una característica que se destaca contundentemente: la astucia, «la sagacidad campesina». La boca apretada y los ojos diminutos que parecen escrutar al interlocutor desde una herencia milenaria de hábil reticencia.

En vista de los hechos y de su propia participación en ellos, Heidegger quizás intuyó que negarse a decir cualquier cosa —

incluso, y especialmente, cuando pontificaba sobre la política mundial y sobre el materialismo norteamericano-soviético— sería, con mucho, la posición más efectiva. A lo que habría que agregar, para ser justos, la posibilidad de que las enormes proporciones del desastre y de sus implicaciones para la continuidad del espíritu occidental le hayan parecido a Heidegger, como les sucedió a otros escritores y pensadores, excesivas para poder comentarlas racionalmente. Pero por lo menos pudo haber dicho *esto*, y el interés que puso en la poesía de Celan muestra que estaba perfectamente consciente de esta opción.

Valdría la pena poner a prueba otra hipótesis. La injerencia de Heidegger con Alemania y con la lengua alemana, en lo que él considera que es una afinidad singular con el ocaso del ser y del discurso humanos en la Grecia arcaica, es absolutamente determinante. Rige su vida y su obra. La primacía de Alemania precisamente en esas disciplinas que quizá sean las de mayor trascendencia en el hombre, es decir, la filosofía y la música, es un tema constante en el pensamiento y la conciencia alemanes. De Bach a Webern, de Kant a Heidegger y Wittgenstein, es en el ámbito alemán donde el genio del hombre parece llegar a la cúspide y medir las mayores profundidades. Dado este *Geschick*, esta «singularidad predestinada», podría ser comprensible que del mundo alemán surja también la extrema inhumanidad, los experimentos mortales del hombre con su propia potencialidad para la destrucción. Quizás haya una perspectiva (que aunque resistente a la explicación analítica o pragmática no deja de ser irritante) en la cual la posibilidad de un Bach y de un Beethoven, de un Kant y de un Goethe implique —como implica sin duda la de un Wagner y un Nietzsche— el riesgo de catástrofe. Encarnando al «hombre y al superhombre» o el fenómeno de la identidad humana en todo el espectro de sus extremos dialécticos, Alemania y la historia alemana tendrían la «mitencia» de la autodestrucción, de la negación (abstracciones que Hegel y Heidegger habían expresado con términos enérgicos). Hacer una crítica de esta vocación «desde

abajo», intentar abarcarla en los límites del sentido común y de la moralidad, sería totalmente inútil. Sería una banalización del trágico pero ejemplar *Dasein*.

Fue quizás en estos términos (que no carecen totalmente de fundamento real) en los que Heidegger pensó cuando decidió quedarse callado. Quizá la astucia forme parte de la ontología fundamental. No lo sé. Lo que queda es el frío silencio y las abyectas evasivas de los seguidores de Heidegger (entre los cuales, verosímilmente, no destaca ningún judío). Lo que queda, asimismo, es el problema de cómo este silencio, que Celan parece tratar en su enigmático poema «Todnauberg», se puede conciliar con la humanidad lírica de los últimos escritos de Heidegger.

III. LA PRESENCIA DE HEIDEGGER

EN LA *CARTA SOBRE EL HUMANISMO*[54] APARECEN LA EXPRESIÓN y los temas que regirán las enseñanzas y las publicaciones de Heidegger después de la guerra. Heidegger la escribió en una atmósfera evidente de desastre nacional y profesional con la intención de refutar el existencialismo de Sartre que, aunque en sus puntos esenciales es una derivación de *Sein und Zeit*, se había proclamado como un «humanismo» políticamente comprometido. En esta obra Heidegger proclama la absoluta primacía del lenguaje: «El lenguaje es la casa del ser. El hombre mora en esta casa. Los que piensan [*die Denkenden*] y los que crean poesía [*die Dichtenden*] son los custodios de esta morada». En *El ser y el tiempo* se actuaba, se representaba esta custodia del ser y de la verdad, de la existencia auténtica; dependía del acto que surge de la liberación suprema de la resolución, del compromiso. Aquí ya no es la acción en el sentido común y corriente del término sino el pensamiento y la poesía los que custodian, los únicos que pueden darle realidad al estado de presente y a la integridad del *Sein*. Son ellos, por decirlo así, los instrumentos y el medio del «dejarse ser» ontológico. El pensamiento deja ser al ser: *das Denken lässt das Sein sein*.

Heidegger recurre a propósito al vocabulario del existencialismo francés para subrayar la diferencia entre su posición y la de sus supuestos seguidores. *Denken ist l'engagement par l'Être pour l'Être* («El pensamiento es el compromiso hecho por el ser para el ser»). Toda la relación del hombre con el lenguaje, del *Dasein* con la *Sprache*, está expresada de tal manera que no se da una ruptura

con los postulados de *Sein und Zeit* aunque, sin duda, le da un nuevo giro antihumanista o, mejor dicho, antiantropocéntrico. La paráfrasis de Richardson nos sirve de ayuda:

> El lenguaje es característico del hombre, no simplemente porque con sus otras facultades el hombre «tenga» también el poder del lenguaje, sino porque tiene una relación especial con el ser. Y en ese mismo sentido, la función de su lenguaje consiste simplemente en dejar ser al ser. Y a la inversa, la incapacidad de otros seres para hablar se debe a que no tienen esta relación especial con el ser. La razón de que para el hombre moderno el uso del lenguaje se haya convertido en algo banal no debemos buscarla en los fundamentos morales o estéticos, sino en el hecho de que la naturaleza auténtica del hombre y su relación esencial con el ser ha quedado en el olvido.

Pero esta singularidad de relación *no* tiene un carácter central desde ningún punto de vista cartesiano, kantiano o sartreano. No es el hombre el que determina al ser, sino el ser el que, a través del lenguaje, se revela a sí mismo al hombre y en el hombre. «Proyectado en la verdad del ser por el ser», el hombre se vuelve entonces guardián de esta verdad. Él es el centinela en este «claro» o, para decirlo con una de las fórmulas más célebres de Heidegger, *der Hirt des Seins* («el pastor del ser»). Su custodia, desde un punto de vista ontológico y concreto, es el único regreso auténtico, en vida, a la morada del ser, la única «hospitalidad» genuina que justifica todos los esfuerzos por recuperarla que se hagan en la vida humana. De ahí esa definición de carácter órfico: «El lenguaje es la llegada luminosa-encubridora del ser a sí mismo» (*Sprache ist lichtend-verbergende Ankunft des Seins selbst*), frase en la cual *lichtend* apunta a *Lichtung*, «el claro» y, como hemos visto, *verbergend* comprende al mismo tiempo «esconder», como en *verbergen*, y «custodiar, hospedar con seguridad», como en *bergen*.

«El estado de yecto del hombre en el claro del ser», la obligación que se le impone de ser guardián y pastor, vuelve superficiales tanto la esencialidad cartesiana del ego como la proyección sartreana de la existencia individual en tanto fuente de la esencia libremente elegida. El hombre *es* sólo en la medida en que permanece abierto al ser con lo que Wordsworth hubiera llamado una «sabia pasividad».

Heidegger no ignora lo extraño de sus expresiones y de su argumento; no ignora hasta qué punto su discurso se aleja no sólo de la metafísica tradicional y de la retórica existencialista-humanista sino también del método fundamentalmente diagnóstico de *Sein und Zeit*. Paciente en el claro del bosque del Ser (ahora casi siempre hipostasiado con la mayúscula), habitante de una casa de la cual, en sus mejores, aunque escasos, momentos, es guardián, pero nunca arquitecto ni propietario, el pensador debe estar preparado para hablar raras veces, para hablar sin ninguna continuidad, si es que llega a hablar; debe estar preparado a soportar la incesante incomprensión y contradicción. La *Carta sobre el humanismo* rompe explícitamente con la lógica argumentativa que ha configurado el pensamiento filosófico y científico occidental desde Aristóteles hasta el positivismo moderno. Heidegger cuestiona el término mismo: si «lógica» deriva de *logos*, deriva, incluso de manera más radical, de *legein*. Este último, sostiene Heidegger, no significa una expresión discursiva, en secuencia, sino un reunir, un cosechar, un colectar, y recolectar (re-membrar) los vestigios dispersos del Ser. Esencialmente, pensar no es analizar sino «memorar» (*Denken ist Andenken*), rememorar al Ser de manera tal que pueda revelarse luminosamente. Esta re-membranza —de nuevo esa asombrosa cercanía con Platón— es pre-lógica. De ahí que la primera ley del pensamiento sea la «ley del Ser» y no una regla de lógica que, en todo caso, es un producto tardío del impulso oportunista-mecanicista, encarnado en Aristóteles, de clasificar entes, de inventariar el mundo de acuerdo con los propósitos y conveniencias del hombre. El alemán le permite a Heidegger darle un giro muy

incisivo a su argumento: el verdadero pensar es *Nachdenken*, palabra que normalmente designa «pensar en», pero en la cual la partícula *Nach* también significa «después», «según». El hombre que «piensa según» es un seguidor, alguien que espera al objeto de su pensamiento, que es el Ser. Su estado esencial es un estado de expectación. Ese «tender hacia» del espíritu del intelecto y del oído es el que la *Anunciación* de fra Angélico en San Marcos expresa en forma extraña, casi sobrenatural. Richardson, en afinidad teológica, hace una paráfrasis admirable: «Si el pensamiento ha de ser verdadero para consigo mismo, tendrá que depender sólo del Ser en un continuo advenimiento hacia el pensamiento. Debe perseverar en la docilidad ante este continuo advenimiento. Es en esta forma que el pensamiento responde al llamado del Ser, accede a las exigencias que éste le hace». Aunque haya en esta postura un tono de quietismo e incluso un matiz de orientalismo (que Heidegger habría de elaborar en un famoso diálogo con un interlocutor japonés, publicado posteriormente en *Poetry, language, thought*), también se puede encontrar cierta disposición a la acción. El pensamiento fluye hacia nosotros desde el ocultamiento-develador del Ser. Y precisamente porque «el pensamiento es adventicio —hallazgo feliz de Richardson—, por lo mismo se trata de una aventura visible».

Con la caracterización de ese pensamiento aventurero, fundamentalmente vivido en tanto ideal y objeto de un programa futuro, de una revolución en el *Dasein* infinitamente más compleja y profunda que la revolución proclamada por los llamados existencialistas al compromiso o a la insurrección política, concluye la *Carta sobre el humanismo*. Textos posteriores, como *Bauen Wohnen Denken* [*Construir morar pensar*] de 1951, y la conferencia sobre *Was Heisst Denken* («Qué significa pensar») de 1951-1952, estos dos textos en especial tratan de figurar y precisar el programa heideggeriano para una revolución del pensamiento. *Wohnen*, «morar», «habitar», es «la estructura-de-ser fundamental del *Dasein*». Heidegger hace derivar el verbo del antiguo sajón *wuon* y

del gótico *wunian*, donde encuentra el sentido de «(a)tender». De la misma manera, en *bauen* («construir») encuentra no el concepto de construir algo nuevo sino de conservación (*hegen* en alemán).

En alemán, el campesino *baut* («construye», «trabaja») su pedazo de tierra; pero este terreno fue un préstamo, y de hecho el campesino es el custodio y el conservador. Al menos por esta vez, el inglés puede reproducir el juego de palabras de Heidegger. Pensar es «(a)tender al Ser» [*to attend on Being*], pero esta atención es un «tender», un «curar de» [*looking-after*]. Que el pensamiento está presente en lo más profundo del hombre, implica no sólo a la «mente» o al «cerebro», sino mucho más; implica a lo que el gran místico Meister Eckhart llamó *das Seelenfünklein*, «la pequeña chispa o el ascua viviente del alma», y lo que Heidegger llamará «corazón». Una vez más se nos exhorta a seguir el camino de la etimología (el lenguaje conoce mejor las cosas que nosotros). *Cor, cordis*, que significa «corazón», es esencial en ese proceso o acto de «re-cordar» que inspira, que enciende el pensamiento auténtico. Pero de nuevo otro juego de palabras resulta decisivo, y éste también procede del lenguaje místico y pietista. *Das Denken dankt*: «el pensamiento agradece». En sus momentos de mayor agudeza, el ejercicio del pensamiento se transforma en una aprobación agradecida del Ser. Inevitable, jubilosamente, esta aprobación es una acción de gracias. Por aquello que se ha confiado a nuestra custodia, por la luz en el claro. Sin embargo, aún más que el pensador, son el poeta y el gran artista los verdaderos oficiantes.

En los argumentos de Heidegger, la música está casi totalmente ausente. Ya dije que esto me parecía una desventaja, porque con la música quizá se podrían ejemplificar dos de las más importantes proposiciones de Heidegger: el hecho de que el sentido puede ser sencillo y apremiante pero intraducible a cualquier otro código; y la extrema dificultad con la que nos enfrentamos al tratar de localizar la fuente de existencia expresiva, el meollo de la energía existencial y de la experiencia inteligible, en un fenómeno, en una estructura que

está ahí, no cabe duda, frente a nosotros. Pero a falta de la música, las artes visuales cumplen una misión muy especial en la ontología heideggeriana.

Der Ursprung des Kuntswerkes («La fuente [o el origen] de la obra de arte») se escribió en 1935. Representa una transición de la injerencia técnica, casi sistemática, desde la metafísica tradicional que se da en *Sein und Zeit* a la «poética» que caracteriza la argumentación del último Heidegger. El problema de la naturaleza de la verdad, de la dinámica del ocultamiento y develamiento que rige la forma en que el *Dasein* vive o, mejor dicho, «sufre, padece» la verdad, ya había sido planteado a lo largo de *Sein und Zeit*. Pero en ésta el contrapunto de la discusión estaba dado, más o menos, por la filosofía tradicional, y no se llegaba a la solución del problema en sí. Heidegger había terminado por advertir en esta falta de solución un problema de mayor alcance, la incapacidad del discurso verbal «ordenado» para superar las imposiciones metafísicas y llegar al centro de las cosas. Ahora bien, precisamente esta penetración es lo que parece caracterizar al auténtico, al gran arte. En efecto, la verdad en sí, *das Wesen der Wahrheit in sich selbst*, la dinámica del luminoso morar, «adviene a la existencia», «alcanza su realización y propiedad de sí misma» (*ereignen sich*) en la obra de arte. ¿Cómo sucede esto? ¿Cuál es la fuente de este acontecer?

«El artista es la fuente de la obra. La obra es la fuente del artista. No hay uno sin el otro». Ambos son, como si dijéramos, el producto de «la verdad del Ser»; son el ámbito activo, generador, en el cual y a través del cual esta verdad se manifiesta. Dice Heidegger: «En la obra de arte, está trabajando la verdad del Ser». Gracias a la expresión alemana, *ins-Werk gesetzt*, Heidegger puede darle un doble sentido a su idea: «estar trabajando» y «estar dentro de una obra». Tenemos la vivencia de esta presencia activa en un contexto que comienza a diferir en puntos esenciales de la tangibilidad pragmática de *Sein und Zeit*. Aquí tratábamos con facticidad y con materia inmediata. La inmediatez de la materia y la vecindad con ella correspondían al pragmatismo humano: la madera significaba

tablas, la montaña implicaba la cantera. Aún más, se trataba de un mundo en el que constantemente el estado de presente se integraba a, a la vez que era asimilado por, las temporalidades más específicamente ontológicas del *Gewesenheit* («estado de pasado») y del *gewesende Zukunft* («futuro de ser-ente»). Pero una reflexión más incisiva e indagadora sobre el *Angst* ontológico y sobre la «nada» nos ha mostrado que el mundo existe en un sentido más absoluto y a-pragmático. Nos ha mostrado que hay un «estado de presente» en las cosas que tiene su propia autoridad autosuficiente, «extática». Heidegger acuña el verbo *zu welten* para identificar esta presencia y éxtasis a-pragmáticos, no-utilitarios. En la obra de arte, y gracias a ella, atendiendo a su relación desinteresadamente creativa, pero dependiente, con la madera, la piedra o el pigmento, atendiendo a su total «estado de presente» y sin embargo fuera del tiempo histórico, el mundo *weltet* (para decirlo en forma totalmente intraducible: «el mundo *munda*»). Es precisamente este modo de existencialidad el que resulta ser esencial.

Heidegger re-flexiona (*denkt-nach*) ante la pintura de Van Gogh que representa un par de zapatos viejos y usados. Lo que nos permite aprehender, «padecer» el acto de realidad de la presentación de Van Gogh no es ningún antecedente, ningún conocimiento platónico que tuviéramos de la naturaleza de ese objeto. Todo lo contrario: lo que nos hace experimentar la realidad total, la quidida y el sentido más profundo de ese par de zapatos es la tela misma de Van Gogh. El análisis científico haría una descomposición de los elementos, pero por exhaustivas que fueran sus conclusiones sobre la pertinente composición química del cuero, sobre la historia de los zapatos en general o en particular, el resultado no sería sino una abstracción inerte. El conocimiento procedente de la praxis, el conocimiento que tiene el dueño de los zapatos, es inconmensurable, como se señalaba en *Sein und Zeit*. Pero éste es un conocimiento *interesado, usa* al objeto de su percepción. Sólo el arte deja-ser. Sólo en la pintura, y a través de ella, puede el par de zapatos adquirir su ser *per se*, total, autónomo.

Todavía después de que el objeto ha perdido su interés para la ciencia o no tiene ya uso práctico («estos zapatos están para tirarlos»), en la pintura queda intacta, protegida, la presencia viviente, el ámbito interior existencial del par de zapatos. La pintura de Van Gogh nos comunica muchísimo más que cualquier par de zapatos que podamos encontrarnos en la «vida real» la «zapatidad» esencial, la «verdad de ser» de estas dos formas de cuero —formas que son al mismo tiempo inmensamente familiares y, cuando nos retiramos de la facticidad, cuando nos «abrimos al Ser», infinitamente nuevas y casi asombrosamente sobrenaturales—.

Gracias al arte, Heidegger puede, en su última época, delinear, delimitar, volver tangible, en la medida de sus posibilidades, la antinomia del simultáneo ocultamiento y autodevelamiento de la verdad. El arte actúa la dialéctica interacción entre la clausura y el resplandor. La esencia del «estado de ahí» y del sentido que revela muestra, hace tangible, una gran pintura o escultura, se encuentra, obviamente, «dentro de ella». Está incorporada a la sustancia de la cosa. No podemos exteriorizarla, no podemos extraerla de la materia y forma específicas de la obra. En este sentido es un ocultamiento. Pero esa incorporación es, exactamente en el mismo instante, una manifestación, un despliegue, una pro-yección articulada y radiante. «*In der Un-verborgenheit waltet die Verbergung*» («En el de-velamiento mora el ocultamiento y la custodia»). En la estética heideggeriana, la creación y la protección, la composición y la conservación son elementos absolutamente indivisibles. Incluso la obra de arte más revolucionaria, si es auténtica, conservará, le dará al Ser una morada y un santuario que éste no hallaría en ninguna otra parte.

En este caso el ejemplo que da Heidegger es el de un templo griego. El templo está arraigado en la tierra y ha literalmente brotado de ella. Ahora está ocultando a la tierra que está debajo, al tiempo que le sirve de lazo de unión con el cielo. Dentro del templo, la divinidad está presente y ausente a la vez; manifiesta en la epifanía pero permanece oculta a la mirada. El templo, espacio delimitado

por columnas, está abierto hacia el exterior y también cerrado. Por lo tanto, es en un templo griego donde confluyen los dos poderes esenciales de la verdad del Ser —apertura, *die Lichtung*, y ocultamiento o repliegue interior—. En esta nueva terminología heideggeriana la apertura está y adquiere realidad en el cielo. La tierra es el sitio del ocultamiento, del morar santificado (*der Verbergung als Bergung*). Ambos son indispensables para que la existencia adquiera realidad, «encarne».

Pero esta simultaneidad y esta confluencia son polémicas. En este punto Heidegger evoca el concepto de la lucha intrínseca a la vida (*polemos*) que proviene de Heráclito. En una gran obra de arte, el ocultamiento y la manifestación, la ausencia y el objeto mismo y su intensa presencia a través de la representación del artista están siempre en conflicto. Que «la verdad se da bajo la forma de una lucha original entre “apertura” y ocultamiento», eso nos lo enseña la obra de arte. Y otra vez el meollo del sentido de Heidegger —que refuta brillantemente el desprecio platónico por la mimesis artística a la que éste consideraba una forma engañosa, de segunda mano— se encuentra en un juego de palabras. El arte es una *Stiftung*: término que significa una instauración, una fundación (como de un templo), un otorgamiento. La «creación» o *Schöpfung* del artista es la instauración; pero si *schöpfen* significa «crear», también significa, y para Heidegger éste sería su sentido más genuino, «sacar de un pozo». Así pues, la obra del artista literalmente «saca a la luz del pozo del Ser», pozo que se encuentra hundido en la tierra protectora.

La nada pesada de donde el Ser mana («el pozo-manantial») se encuentra en las profundidades más ocultas. Crear es traer a la luz, pero en forma de consagración (una *Stiftung*, porque lo que se trae a la luz también tiene que ser custodiado —así como el hombre cuida o debe cuidar la tierra de la que saca el sustento y sobre la cual construye—. La matriz-fuente y el sentido del arte genuino es «*die schaffende Bewahrung der Wahrheit*» («la custodia creadora de la verdad»). El arte no es, como en el realismo platónico o

cartesiano, una imitación de lo real. Es lo más real. Y la exploración que hace Heidegger de esta paradoja deja muy atrás a la estética tradicional.

La creación *debería ser* custodia; una construcción humana debería ser la evocación y la habitación de los grandes manantiales del Ser. Pero sabemos que la realidad no es así. La tecnología ha devastado la tierra y ha degradado las formas naturales a una pura utilidad. El hombre ha trabajado y pensado contra la esencia de las cosas, y no con ella. No ha acogido a las fuerzas y a las criaturas del mundo natural, sino que las ha dejado desamparadas. En la actualidad, la ecología del arrepentimiento y los intentos de reparación, quizás inútiles, constituyen un elemento creciente en la sensibilidad social y en la política de protesta. Pero Heidegger vino mucho antes. Su prédica de la santidad del ambiente y, todavía más, de lo que debería ser nuestra custodia de la tierra y los organismos, no se basa ni en la seudoteología ni en el radicalismo político (proveniente de Rousseau). Cuando Heidegger habla del arraigo de la existencia en los perímetros reales de la tierra, cuando llama a recordar la vida autónoma de la materia orgánica e inorgánica, su aura y su inmanencia irreductible, cuando identifica la creación y la construcción auténticas con el sacar a la luz las energías y las verdades que nos precedieron, lo hace basándose en criterios rigurosamente filosóficos. Su modelo es la cuádruple relación espiritual entre los «dioses», la humanidad, los cielos y la tierra, que constituye un desarrollo, sin duda metafórico pero no por ello menos coherente, del análisis del *Dasein* y del programa de la ontología fundamental. En este desarrollo se implica necesariamente una crítica de la noción de tecnología en su totalidad. Aunque no publicada hasta 1953, *Die Frage nach der Technik* («La cuestión de [el cuestionar] la tecnología») está configurada con argumentos y reflexiones que se hallaban presentes en *Sein und Zeit*. Lo que asombra y perturba es la densa idiosincrasia del estilo tardío en Heidegger.

En un tiempo, dice Heidegger, la naturaleza fue *physis*, denominación arcaica de la realidad natural que posee, según la lectura que Heidegger hace de ella, el sentido griego de «llegar al luminoso ser» (como todavía se puede percibir, muy borrosamente, en nuestra palabra «fenómeno»). La *physis* proclamaba el mismo proceso de creación que produce una obra de arte. En su sentido más estricto, era una *poiesis*: un hacer, un pro-ducir. El botón que surge del capullo y que despliega su ser propio (*en eautõ*) es a un tiempo la realización de la *physis* y de la *poiesis*, del impulso orgánico —el «cohete verde» de Dylan Thomas— y del dinamismo formal creador-conservador cuya vivencia nos da el arte. *Téchne*, originalmente, tenía su lugar central en este entreverado sistema de sentidos e intuiciones. *Téchne* también surgió de una comprensión de la primacía de las formas naturales, de esa idea esencial que tenían los griegos de que toda «formación», toda elaboración de artefactos, es un saber dirigido. Una «técnica» es un modo de conocimiento que produce este o aquel objeto, es un re-conocimiento en función de metas verdaderas. (Quizás algo de esta compleja red de significaciones que traza Heidegger se pueda explicar en inglés utilizando el grado de homonimia que existe entre *craft* [«arte», «habilidad»] y *cunning* [«habilidad», «maña», «arte»] con su respectiva derivación de las raíces germánicas para «saber» y «formar»). La *téchne*, al igual que el arte, significaba un llevar a su verdadero ser, un hacer tangible y luminoso, aquello que es ya inherente a la *physis*. La palabra de Heidegger para designar la tecnología genuina es *Entbergen*. La palabra permite una aguda interpretación, con dos sentidos y hasta contradictoria: el sentido de *zu entbergen* puede ser tanto «revelar» como «proteger ocultando». Como hemos visto arriba, las dos operaciones son esenciales en el trato que el hombre tiene con la verdad del Ser.

Pero el sentido original de *téchne* ha sido degradado con la fatal revolución de los valores que Heidegger atribuye a la desvalorización platónica de los objetos naturales y de los productos humanos; y también con el dominio aristotélico-cartesiano del

conocimiento, o, mejor dicho, con el uso que se hace del conocimiento para ejercer un dominio. Los ejemplos de Heidegger definen bien el problema. La «técnica» del campesino, en la cual la existencia rural armoniza todavía con el mundo, no es una *provocación* de la tierra; es una donación (sembrar), una aceptación (la cosecha), una custodia y renovación permanentes. La presa que ataja la corriente del río, por el contrario, constituye a la vez una sujeción y una destrucción. Las energías y los cauces naturales del río son forzados a seguir las aperturas artificiales y a someterse a las turbinas. En la acumulación inerte que provoca la presa, la flora y la fauna se destruyen. A este procedimiento lo califica Heidegger con el nombre de *Ungeheure*, término violentísimo que significa lo «terriblemente monstruoso». La diferencia entre el sentido original de la «técnica» (recurrir a la terminología de Lawrence es aquí casi inevitable) como dadora y acrecentadora de la vida y el sentido y empleo moderno de la técnica está en la provocación (*das Herausfordern*).

El uso moderno de la tecnología, dice Heidegger, está llegando a un nivel enloquecido en los Estados Unidos y en la Unión Soviética, sociedades que, por cierto, no conocía en forma directa. La «tecnología planetaria» que estas dos superpotencias preparan y diseminan (la expresión proviene del escritor y pensador nacionalista, conservador, Ernst Jünger) rebasa ampliamente las aparentes diferencias ideológicas. El capitalismo y el comunismo de Estado no son sino variantes de una misma tecnicidad y explotación de la naturaleza. La obligación última de Europa, sugiere Heidegger, consiste en salvaguardar lo que queda de la auténtica *téchne*. Los instrumentos de esta conservación podrían ser la relativa debilidad de Europa y su trágica historia.

El arte verdadero, el conocimiento verdadero, la técnica verdadera, son una «vocación», un «llamado» que le impone al hombre su «llamado» original. La tecnología occidental ha dejado de ser, desde las construcciones romanas y desde el racionalismo del siglo XVII, una vocación, y se ha convertido en una provocación y un

imperialismo. El hombre provoca a la naturaleza, la prepara para ser explotada; impone su voluntad sobre el viento y el agua, sobre las montañas y los bosques. El resultado ha sido asombroso, y Heidegger lo sabe: no es un ludita inocente, ni un desengañado que abandone todo para dedicarse a la vida pastoril. Lo que quiere señalar enfáticamente es el precio que se ha pagado. Las cosas, con su íntima, colaboradora armonía con la creación, han sido degradadas y convertidas en objetos. Éstos se designan en alemán con la palabra *Gegenstände* que, literalmente, significa, coincidencia maravillosa para los propósitos de Heidegger, lo que «está contra», lo que «se enfrenta». Quizá nos hayamos convertido, al nivel de la utilidad y de la abstracción, en dueños de la creación; pero los elementos del mundo natural han terminado por ser *Gegenstände*: están contra nosotros. Nuestra actitud hacia ellos y nuestra relación con ellos es, para usar un término sociológico, «una relación enemiga», una confrontación. Nos hemos enajenado de lo que diagnosticamos y explotamos, de la misma manera que el amo hegeliano se ha enajenado de su esclavo indispensable. De los dos sentidos fundamentales de *Entbergung* sólo hemos retenido el que tiene una connotación coercitiva, literalmente extractora. Hemos forzado a la naturaleza a darnos conocimiento y energía, pero no hemos escuchado con paciencia, no le hemos dado una morada a esa misma naturaleza, a lo que vive y se oculta en ella. En consecuencia, nuestras tecnologías disfrazan al Ser en vez de sacarlo a la luz.

Para figurar este enmascaramiento, Heidegger emplea el término *Gestell*, donde pone todas las connotaciones engañosas, estériles, de «andamio», «truco» y «armadura». Atrapado en la *Gestell* tecnológica, el Ser no puede resplandecer, no recibe alojamiento, sino todo lo contrario, es *verwahrlost* («desperdiciado», «abaratado», «falsificado»). No importan todas las hazañas que pueda consumar la ingeniería, incluyendo los aterrizajes en la luna: las consecuencias para el hombre son desastrosas. Alrededor del término *Gestell*, Heidegger teje su red de castigo.

El hombre le ordena a la naturaleza llevar a cabo sus voraces mandatos («ordenar» es *zu bestellen* en alemán). Pero la reacción de la naturaleza y de los *Gegenstände* es inevitablemente dialéctica. Éstos ocultan su auténtico ser y obligan al hombre a entablar una relación falsa con el mundo («ser falso respecto de», «asumir una posición engañosa», es *sich zu verstellen*). De esta manera, *Bestellen-gestellen-verstellen* —«ordenar, construir artificialmente, engañar y engañarse»— forman uno de esos racimos asonantes-consonantes heideggerianos en los que se hace funcionar toda una concepción y una crítica.

Al separar los valores negativos de la *téchne* de sus valores positivos, al desvirtuar drásticamente la «vocación» para convertirla en «provocación», nos hemos quedado desamparados en la tierra. En muchos sentidos, la tecnología se ha vuelto una pesadilla que amenaza con esclavizar e incluso destruir a su creador. La discusión sobre la bomba atómica, dice Heidegger casi con desprecio, no es sino una pequeña acotación periodística que debe en realidad remitirse «al olvido del ser» en los ambiguos principios de la historia intelectual occidental. Se trata de un episodio tardío, banal, en un proceso de enajenación entre el hombre y el mundo que se remonta a la sustitución del *Einblick* por el *Einblitz* heracliteano —intraducible juego de palabras que Heidegger hace en 1959 para diferenciar la «percepción» científico-racionalista del relámpago luminoso de la verdadera penetración—.

Y sin embargo entender este trágico proceso y darse cuenta de que la falsa tecnicidad ha llevado al hombre en su evolución al borde de la catástrofe ecológica y del suicidio político significa también darse cuenta de que la salvación es posible, de que *debe* ser posible. El llamado de Heidegger a «superar la metafísica» es, simultáneamente y en última instancia, un llamado a «salvar la tierra», precisamente porque la tecnología explotadora y el culto a la ciencia supuestamente objetiva representan la culminación natural de la metafísica occidental a partir de Platón. Los dos llamados son inseparables. En el punto culminante de la crisis moderna, en la

misma época del mecanismo nihilista, la esperanza se vuelve accesible. El ensayo de Heidegger concluye con una cita de Hölderlin.

Wo aber Gefahr ist, wächst
Das Rettende auch

(«Pero cuando aparece el peligro / ahí crece también el poder de la salvación»).

La fatalidad de la tecnicidad reside en el hecho de que rompimos los lazos de unión entre *téchne* y *poiesis*. Ya es tiempo de que nos volvamos a los poetas.

Hemos visto que las primeras obras de Heidegger no carecen de influencias literarias. Pero no será hasta mediados de la década de 1930 cuando Heidegger se volcará totalmente sobre Hölderlin, obviamente bajo la presión de los acontecimientos públicos y convencido de que el lenguaje de *Sein und Zeit* no había podido cumplir con sus propósitos renovadores, revolucionarios. Las cuatro lecturas de Hölderlin que Heidegger presenta bajo la forma de conferencias y ensayos entre 1936 y 1944 forman uno de los documentos más desconcertantes y fascinantes en la historia de la sensibilidad literaria y lingüística occidental. Estos comentarios de varios de los más importantes himnos de Hölderlin tienen como telón de fondo la cada vez más profunda barbarie y autodestrucción de un país, y constituyen nada menos que un esfuerzo de llegar, a través de un tipo muy especial de exégesis textual y crítica, al santuario más recóndito de la invención poética, de la identidad nacional y del discurso humano mismo. Como había pasado con el esplendoroso segundo coro de la *Antígona* de Sófocles (Heidegger publicó una interpretación con frecuencia arbitraria pero enormemente sugestiva de este coro), Heidegger encuentra también en el caso de Hölderlin una de esas raras, inconmensurablemente importantes expresiones del «estado de yecto» del hombre, de su

separación del Ser y de los dioses, así como una declaración de esta misma condición cuya verdad y poder lírico aseguran el renacimiento.

Es en *Heimkunft* y en «*Wie wenn am Feiertag…*» donde la verdad oculta, soterrada, del Ser literalmente regresa a la morada del hombre. El tema del peregrinaje y de la procesión festiva en los dos himnos actúa esa llegada básica ontológica. Por ser la «ocasión activa», el «claro» encarnado en el cual el *Sein* se despliega en su radiante ocultamiento, el supremo poeta —Píndaro, Sófocles, Hölderlin— puede ser, antes que nadie, el pastor del Ser. En medio de un nihilismo y una destrucción del espíritu de los que él es el testigo más agudo y peligroso precisamente por su misma situación social y psicológica, situación que lo vuelve enormemente vulnerable, el poeta es quien, de modo sublime, y quizá solitariamente, incluso, puede garantizar el esencial *Heimkehr* («regreso al hogar») del hombre a la verdad natural, a un hogar santificado en el mundo de los entes (en las últimas líneas del coro de *Antígona* es donde Heidegger «escucha» la evocación implícita, inagotable de este hogar). Es el llamado del poeta —llamado literal, imperativo, agotador hasta la ruina personal— el que llevará a la creación (*Schöpfung*) a la vecindad de lo divino. Porque aunque los dioses se hayan ido de la tierra —Hölderlin canta su partida— y aunque la hayan dejado en manos de sus depredadores, siguen estando cerca de ella y la iluminan con ardientes visitas. El poeta es el objeto inmediato de éstas. Es a él a quien busca el relámpago luminoso. Él es el que debe recibir el fuego forjador y darle alojamiento. Pero el poeta sólo puede hacerlo brevemente y arriesgándolo todo. De ahí la locura inspirada de Hölderlin, de ahí el desastre que se cierne con tanta frecuencia sobre la vida de los grandes genios creadores —ya sea Hölderlin o Van Gogh—. Aún más, la propia glosa que Hölderlin hace de Antígona como ser condenado por la proximidad de los dioses, proximidad a que ha sido empujada por ambicionar la verdad absoluta, la justicia pura, es

la que inspira la imagen de Heidegger del poeta como alguien igualmente condenado por su intimidad con lo divino.

Pero aunque pueda salvar su razón y la misma vida, el poeta ha tenido al *Sein* bajo su protección pastoral, y esta captura o, más bien, esta recepción y aceptación del ofertorio ilumina, autentifica, subraya el poder del hombre en una forma que no puede igualar ninguna teología, metafísica, teoría científica o maravilla tecnológica.

La poesía auténtica, que es extremadamente escasa, es la «condición real, el recurso fundamental de la residencia en la tierra del hombre» (*«das Grundvermögen des menschlichen Wohnens*»). Era Hölderlin, el vagabundo obseso, el peregrino de la locura, quien mejor que nadie estaba en el hogar del Ser.

A los estudiosos de Hölderlin, especialmente a Bernhard Böschenstein, no les cuesta ningún trabajo mostrar que muchas veces las lecturas de Heidegger carecen de fundamento. Recurriendo a la etimología de palabras y frases sueltas, como lo hace en sus discusiones filosóficas, usando versiones poco confiables o fragmentos de textos, Heidegger le impone a Hölderlin una vena de mística nacionalista que los poemas mismos apenas justifican y que resulta todavía más repelente si se toma en cuenta la fecha en que Heidegger publicó su comentario.

Aún más arbitrariamente, Heidegger atribuye a las primeras obras de Hölderlin ciertas ambigüedades de expresión y ciertas particularidades lexicales y sintácticas que sólo aparecen en las obras tardías, parcialmente «ensombrecidas», de Hölderlin. En este caso, como en sus famosas «traducciones» de los presocráticos, Heidegger lleva a extremos muy violentos la paradoja hermenéutica según la cual el sujeto de la interpretación, con suficiente inspiración e investigación, puede «ir por detrás» del texto concreto hasta las raíces escondidas de su origen y sentido. Sin duda es así como Heidegger actúa; y al nivel de la responsabilidad de una exposición normal, muchas de sus lecturas no son sino ficciones oportunistas.

No siempre, sin embargo. El comentario de Heidegger del poema de Stefan George «Das Wort» (en una conferencia del mismo título, dada en 1958) me parece incomparable en su penetración y sutileza. Si es cierto que amplifica lo vacilante y reiterativo de la textura de los poemas de Trakl, su lectura de «Ein Winterabend» (en el ensayo «Die Sprache» de 1950) constituye, no obstante, una muestra maravillosa de empatía. El análisis que hace Heidegger de los usos indirectos de los tiempos verbales y de los epítetos como predicado en Trakl seguramente perdurará. La lectura paralela del coro de *Antígona*, del cual Hölderlin hizo una famosa versión «metamórfica», tiene tal grado de seriedad, de propiedad con su objeto, que pocos ejemplos en la historia de la erudición y de la crítica de los clásicos pueden comparársele. En este caso el procedimiento de Heidegger se asemeja al de Dante cuando el narrador acude, y, por consiguiente, nos lo revela con una nueva luz, un antecedente virgiliano o provenzal.

Heidegger no busca la fidelidad textual en el sentido tradicional del término. Trata de aprehender, de volver audible la presencia del Ser en ese azar extraño y casi sobrenatural de radical precisión, de intemporalidad arraigada en el tiempo que experimentamos bajo la forma que tiene, sabemos que es (¿pero *cómo* lo sabemos?), un gran poema. Hace todo el esfuerzo por articular la paradoja, evidente en las mejores obras de Trakl, en la cual palabras sumamente simples, desnudas, se integran, generan una fábrica, una música de pensamiento, de percepción profunda de lo que es el sentido de la vida, palabras que son, como se puede demostrar, literalmente *inagotables*. Estos enigmas de inmanente gravedad, de «eterna duración», de una acumulación de significados que excede con mucho a la suma de sus partes constitutivas manifiestas, están en la esencia de la poesía y en la creación literaria del hombre, así como en la reacción de éste a la literatura. El aparato de la interpretación textual y de la crítica literaria no los toca o los relega a una categoría de clichés reverentes. Ésa es la razón por la que

algunos de sus hallazgos resultan extraños o forzosamente «irresponsables».

Detrás de la exégesis específica yace la visión normativa. El discurso del poeta *stiftet* («funda», «inicia», «custodia») *das Bleibende* («lo permanente»). El poeta actúa, re-presenta la *Schöpfung* primordial ejecutada por los dioses. Dicha actuación implica una proximidad y una rivalidad. En un sentido ciertamente peligroso, el poeta es un re-creador que osa rivalizar con los dioses ausentes, que les hace su trabajo, aunque bajo el relámpago luminoso de su visita pródiga y celosa. El núcleo de la poesía es el acto de nominación. La auténtica poesía no «imita», como diría Platón, ni «representa» o «simboliza», como lo supone la teoría literaria postaristotélica. *Nombra*, y al nombrar hace real y duradero. El tema latente aquí, muy familiar para el pensamiento pietista, es el de la nominación de Adán, en el Jardín, de cada ser viviente. Cuando Hölderlin nombra al Rin, ni lo imita, ni lo representa: «lo dice» en una nominación que le otorga precisamente esa verdad y ese «estado de presente» develantes y permanentes que el constructor de presas y el hidrógrafo descomponen o destruyen. No puede haber una diferencia de valor, dice Heidegger, entre «el poema» y «lo que es el poema» (es decir, entre el río y el himno de Hölderlin).

A través de la «apertura al llamado del Ser» de Sófocles, la misma *Antígona* de Sófocles se convierte en, es, «el regreso al hogar, el devenir amparado en la condición del desamparo». Y este regreso al hogar, que sólo la nominación del poeta puede realizar y predicar, le permite al hombre vislumbrar, experimentar, como si dijéramos por medio de una previsión metafórica, su propia entrada en la morada de la muerte. «*Dichterisch wohnet der Mensch*», escribió Hölderlin en uno de sus últimos poemas («la humanidad vive poéticamente, en condición poética»). Heidegger desarrolla esta afirmación en una conferencia que dio en 1952. Ve en ella la esperanza final, quizá la única, para escapar al nihilismo de la época. El poeta nombra lo que es sagrado; o, más bien, su

nominación hace un llamado, sin ejercer ningún tipo de violencia, a aquello que aún está vivo en la dura tierra para que salga de lo oculto. La poesía no es lenguaje con forma esotérica, decorativa o informal. Es en la esencia del lenguaje donde el lenguaje es, donde el hombre es *conminado* en el sentido original, fuerte, de la palabra.

La reflexión de Heidegger sobre el lenguaje y la lógica se remonta a un trabajo de 1912 («Neue Forschungen über Logik»). Su encuentro con Hölderlin, Sófocles, Rilke, coloca la esencia poética de todo discurso auténtico en el centro de su pensamiento. Obsesionado con la instrumentalidad, con la funcionalidad informativa, el lenguaje ha perdido el poder de nominación y de re-cogimiento que el sentido original de *logos* hacía explícito. *Denken* y *dichten*, «pensar» y «crear poesía», son los dos caminos del *logos*. «El pensador dice el Ser; el poeta nombra lo que es sagrado». En «Das Ereignis» («El acontecimiento»), un trabajo inédito de 1941, Heidegger conecta a *dichten* y a *denken* con *danken*. Pensar, escribir un poema, es agradecer cualquier grado de regreso a la casa del Ser que se abre al hombre mortal. Pero mientras por un lado Heidegger no está seguro de si el lenguaje, incluso el que utiliza el más alto pensamiento, puede escapar a su marca racionalista-determinista —duda que explora directamente en *Identität und Differenz* («Identidad y diferencia») de 1957—, y por otro tiene plena confianza de que el *Sein* ha encontrado en la obra de los grandes poetas su morada y su celebración.

Sí, me parece que Heidegger, en ciertos momentos, es un lector de poesía que no tiene paralelo en nuestro tiempo, un re-creador del origen y del sentido del poema que se eleva muy por encima de la aburrida miscelánea de la crítica literaria y del comentario académico. Sólo ahora la lingüística y el análisis de la literatura han comenzado a percibir la riqueza, la trascendencia de sus propuestas.

Al principio hice hincapié en que el alcance de esta introducción imposibilita cualquier intento de determinar adecuadamente la

posición de Heidegger. Lo imposibilita también el hecho escueto de que gran parte de su obra permanece hasta la fecha inédita. No obstante todo eso, creemos necesario exponer alguna opinión, aunque sólo sea tentativa.

Lo primero sobre lo que deberíamos llamar la atención es lo siguiente: a pesar de la deliberada singularidad de su estilo, que uno puede sentir repelente o fascinante o como una mezcla perturbadora de las dos cosas, y a pesar de su biografía caracterizada por el aislamiento real en que vivió y que se hizo legendario, la ontología fundamental que Heidegger propone no es un elemento excéntrico en un panorama, a su vez, inconexo. En muchos puntos, y decisivos, forma parte de un desarrollo más amplio, perfectamente reconocible, de la sensibilidad.

El diagnóstico de Heidegger sobre la enajenación individual en la sociedad moderna y sobre la angustia, que es al mismo tiempo el síntoma y el remedio de este «estado de yecto» y de esta deshumanización, proviene de una doble fuente. En primer lugar, tiene detrás la gran genealogía del pesimismo y de la amonestación en el cristianismo agustiniano. La interpretación que da Heidegger del hombre está en íntima relación con la de san Agustín, Lutero, Pascal y Kierkegaard. En un sentido muy concreto, *Sein und Zeit* es una repetición y elaboración, en nuestro siglo, de *O lo uno o lo otro* y *Temor y temblor* de Kierkegaard. La ruptura y la originalidad se darán parcialmente sólo con las indagaciones de Heidegger sobre la preminencia del hombre y la conciencia humana en la verdad del *Dasein*. La segunda fuente importante de la crítica que hace Heidegger de los valores y de la calidad de la existencia individual en una sociedad materialista, de consumo masivo, es, por supuesto, sociológica. Implícita o explícitamente, parte del concepto de *anomie* de Durkheim, de los análisis sociológicos de la erosión de la autonomía personal en los procesos industriales y, sobre todo, de Marx. Como lo han señalado Reinhart Maurer y Lucien Goldmann, Heidegger tiene muy presente el marxismo, incluso cuando, o justamente cuando, más se distingue de él, e incluso cuando lo

ataca. No se pueden concebir algunas de las páginas más representativas de Heidegger sobre la despersonalización del hombre urbano del siglo XX o sobre la motivación explotadora, básicamente imperialista de la ciencia y la tecnología occidentales, sin el precedente inmediato de *Das Kapital* y de la denuncia hecha por Engels de la inhumanidad industrial.

A su vez, la obra de Heidegger, a pesar de que se la cataloga de oscurantista o peor, influirá enormemente en toda la crítica neomarxista de la ética del consumidor, de la esclavitud del hombre a la tecnología y de la desaparición del individuo en la «muchedumbre solitaria». «El hombre unidimensional» de Marcuse es una variante del concepto heideggeriano, que en éste tiene más amplias implicaciones, del «estado de "uno"», de «se». Esa idea clave de Lukács sobre la decadencia del realismo clásico —una vivencia auténtica de la verdad y del mundo— en una irremediable aceptación del determinismo mecanicista que caracteriza al «naturalismo», sigue muy de cerca la distinción de Heidegger entre la mundanidad auténtica y la inauténtica.

El ideal neomarxista de una nueva «tecnología humanizada», de un retorno a la armonía entre las necesidades humanas y las leyes de la producción, procede directamente de Heidegger. Éste también reclama una «tecnología de la responsabilidad», un regreso a la escala clásica de la persona humana. Incluso cuando más rechaza al marxismo y sostiene la necesidad de «una concepción mucho más radical de destrucción» (es decir, la destrucción de la metafísica occidental y el regreso a una remembranza del Ser) concuerda estrechamente con el marxismo revisionista, en parte mesiánico, de los años veinte. Entre *Sein und Zeit* y las obras tanto de Ernst Bloch como de los «metamarxistas» de la Escuela de Francfort existen mutuas resonancias notables. El joven Lukács también acude a Kierkegaard. En todos se maneja un clima común de angustia y utopía.

Pero la adopción de Heidegger de una «nueva tecnología» no logra ser convincente. Heidegger pertenece al campo de parte a

parte. El campo y el bosque están en el corazón del mundo de Heidegger. El hombre del bosque y el campesino, en su inmemorial afinidad con su medio, son los que inspiran en Heidegger el concepto clave de la rectitud existencial.

Y una vez más, el lenguaje y el pensamiento de Heidegger encajan sin dificultad en una imagen de mayor alcance: la reacción agraria y la nostalgia pastoral tienen un papel importante en la ideología moderna. El reproche de Heidegger por la falta de raíces, su rechazo de lo metropolitano y cosmopolita, corresponde con enorme precisión no sólo a escritos nacionalsocialistas sino también a los de Barrés y Péguy. La invocación de Heidegger a las potencias oscuras que el hombre debe extraer de las venas de la tierra, su fe apenas disfrazada en el misterio de la sangre y del destino étnico, su desprecio de lo mercantil, tiene indudables paralelismos con la visión de D. H. Lawrence y el vocabulario de Jünger o de Gottfried Benn. Cuando alaba la antigua adecuación de los métodos agrarios, cuando muestra una vehemente simpatía por el aura de las artesanías, y se burla de la apariencia ridícula del mercado y de la bolsa de valores, coincide totalmente con una vasta esfera de intuiciones y doctrinas que van desde Yeats y el «Movimiento fugitivo» en el sur de los Estados Unidos hasta Ortega y Gasset (un temprano admirador) y la tienda del carretero de F. R. Leavis. Todas estas actitudes del espíritu hablan de la misma rebelión contra el liberalismo mercantil, del mismo anhelo por los «cosechadores antiguos». Todas son variaciones de Rousseau, y sus fines políticos pertenecen, necesariamente, a la reacción. La contribución de Heidegger a esta amplia escuela de inconformidad y fantasía es la creencia, en parte metafórica, de que las deidades antiguas, o los poderes de orden vital del cual son imágenes, son inherentes a la tierra y al bosque, y que podemos resucitarlos y hacer que cumplan una función dinámica, que jueguen activamente (la tierra, dice Heidegger, debe ser otra vez un *Spielraum*, que literalmente quiere decir «un espacio de juego»).

El «originismo» de Heidegger, su exhortación obsesiva a regresar a una verdad del ser, del pensamiento, de la expresión, que él sitúa —de nuevo, creo, en parte metafóricamente— en la Grecia arcaica presocrática, es uno de los rasgos personales más atractivos de su ontología. Pero tampoco en este caso está solo. Como él mismo insiste, el intento de subvertir la metafísica tradicional, de apartarse de los errores del idealismo platónico y del positivismo aristotélico, está basado en la polémica de Nietzsche contra Sócrates, en la dialéctica nietzscheana de la lucha entre las fuerzas apolíneas y las dionisiacas. Según Heidegger, Nietzsche no fue lo suficientemente lejos, la «voluntad de poder» no trasciende la metafísica occidental sino, por el contrario, viene a ser su culminación natural y nihilista. Pero su propio pensamiento avanza gracias al de Nietzsche. Y cuando Heidegger deja entender una condición del lenguaje en la cual la palabra y la verdad de las cosas se mantenían en una relación inmediata, en la cual la luz atravesaba las palabras con su brillo en vez de que la opacara o torciera el uso polvoriento de éstas, repite la ingeniosa frase de Mallarmé, de 1894 (y a la cual, en efecto, Heidegger remite en uno de sus últimos textos), según la cual «desde el gran descarrío homérico, toda la poesía se ha extraviado». Mientras Heidegger postula una veracidad espiritual del lenguaje en Anaximandro, Parménides y Heráclito, Mallarmé, en cambio, nombra a Orfeo —de quien, en realidad, no nos queda ni una palabra—. En qué grado este «originismo», esta intuición axiomática de un periodo anterior de autenticidad en las relaciones humanas, que Heidegger comparte con el Marx de los manuscritos de 1848, con el Freud de *Tótem y tabú* y con el Lévi-Strauss de las *Mythologiques*, representa una variante secular de la representación del Edén y de la caída de Adán, es un problema absolutamente medular. La investigación de este problema nos llevaría a las raíces de la cultura moderna.

La obra de Heidegger, con toda su singularidad, tiene tantos puntos de contacto con movimientos anteriores y coetáneos que, precisamente por eso, el efecto que ella a su vez ha producido ha

sido enormemente rápido y extenso. Incluso aquellos filósofos cuyos fines y métodos difieren radicalmente de los de Heidegger lo han sentido. En dos ensayos extraordinarios, K. O. Apel ha mostrado qué concretas son las áreas de contacto entre el interés de Wittgenstein y el de Heidegger sobre la cotidianidad, cuán iluminadoras son las analogías entre la «diferencia ontológica» de Heidegger y la distinción que hace Wittgenstein entre lo que se puede decir y lo que no se puede decir. Otros han señalado la común devaluación de la lógica formal presente en Heidegger y en la crítica del positivismo lingüístico que hace Wittgenstein; y asimismo, se olvida con mucha frecuencia que la reseña que hizo Gilbert Ryle de *Sein und Zeit* en *Mind* no fue del todo negativa. Aún más, otros han encontrado que el antitradicionalismo de John Dewey casi tiene afinidades con Heidegger. En otras palabras, el alcance de la penetración de Heidegger puede ser considerable en la actualidad incluso en aquellos filósofos declaradamente más hostiles a los fines de aquél. Es demasiado pronto para afirmarlo.

Por otro lado, su influjo en el existencialismo de la posguerra fue, como lo hemos visto a lo largo de este ensayo, contundente. Las obras filosóficas de Sartre son, en el fondo, comentarios de *Sein und Zeit*. Toda la terminología, «compromiso», «asunción personal», «libertad de ser», «autenticidad», «la inalienabilidad de la propia muerte», de Sartre, Camus y sus innumerables epígonos, procede en su integridad de Heidegger. Comparable a ésta ha sido su influencia en la teología. A través de Karl Rahner por el lado católico, a través de Bultmann por el protestante, la ontología de Heidegger, el concepto de la ambigüedad germinal y trascendente del «estado de yecto del hombre en el mundo», la hermenéutica de Heidegger o el método de tratar de «escuchar» el *pneuma*, el aliento del espíritu oculto en el lenguaje, han tenido una influencia enorme. Recíprocamente, la teología ha alegado que Heidegger pertenece a su campo.

El análisis heideggeriano del «estado de “uno”, de “se”», la idea de que el individuo tiene que consumar su propia libertad en relación

con la muerte, los han hecho suyos psicoanalistas como M. Boss y L. Binswanger. Las escuelas de «terapia existencialista» que existen actualmente en Suiza y los Estados Unidos tienen su origen en Heidegger y a él deben su método. Y lo mismo sucede con la lingüística psicoanalítica de Lacan y de sus discípulos franceses, a través de cuya obra, sobre todo la de Derrida, Heidegger está influyendo profundamente en el pensamiento literario francés. La poética heideggeriana de un estudioso como Emil Staiger ha sido duramente atacada por Walter Muschg. Pero esta poética comienza a producir efecto en todo el campo de la teoría literaria alemana y de Europa Oriental. Más difíciles de captar, aunque se puedan sentir, son los efectos del estilo y la perspectiva de Heidegger en la poesía y la prosa de Ilse Aichinger, de Ingeborg Bachmann, de René Char y, sobre todo, de Paul Celan, una de las voces más importantes en la poesía europea después de Mallarmé y Rilke.

Por duramente cuestionado que sea, el método que usa Heidegger para interpretar a los presocráticos y a Sófocles tiene seguidores convencidos: entre ellos, Karl Reinhardt y Kurt Riezler en Alemania, H. Bollack en Francia, Donald Carne-Ross en los Estados Unidos. En un ámbito más general, la hermenéutica, el modelo de comprensión textual expuesto por Hans-Georg Gadamer en *Truth and method* [*Verdad y método*] que tiene por sí mismo repercusiones tan grandes, se deriva explícitamente del concepto y la práctica del lenguaje de Heidegger. En un sorprendente ensayo de 1949, C. F. von Weizsäcker llegó al extremo de afirmar que la idea de Heidegger sobre una «ciencia de la aceptación», y su crítica del ideal cartesiano de la aprobación abstracta, tienen una conexión real con los aspectos más recientes, «subjetivos», de la física de partículas. También el físico tiene que aprender a «escuchar» y aceptar su custodia del Ser.

En consecuencia, creo que lo menos que se puede decir es que, en la actualidad, difícilmente hay una esfera de discusión intelectual y de conciencia del lenguaje en donde no se haya manifestado la presencia de Martin Heidegger —aunque sólo sea como una fuerza

que se debe exorcizar—. La suposición, varias veces expresada, de que la sombra de Heidegger dominará el pensamiento de finales del siglo XX, como Nietzsche dominó la sensibilidad a principios del mismo, no parece sin fundamento.

Pero en última instancia éste no es el problema.

¿Cuál es nuestra actitud ante la pretensión de Heidegger de haber pensado o, por lo menos, haber iniciado «el pensamiento del Ser»? ¿En qué situación se encuentra, hasta donde podamos decir en la actualidad, la «ontología fundamental» de Heidegger? El mismo Heidegger sabía que éste era el punto del que dependía la validez del trabajo de toda su vida y la de su vida misma. Volvió a él, o, mejor dicho, trató de darle una última delimitación en cuatro coloquios que se efectuaron entre septiembre de 1966 y septiembre de 1973.

Hace una recapitulación de todos sus periodos. *Sein und Zeit* no fue un intento de llegar a una nueva definición del Ser. Su intención era preparar al *Dasein* «para que aprehendiera, escuchara la palabra del Ser». Su propósito era lograr que el *Dasein* tuviera acceso a la suprema cuestión existencial. Pero incluso esta preparación vuelve evidente el hecho esencial de la diferencia ontológica: el Ser no es en sí mismo un existente, no es algo que se pueda identificar con, o deducir de, los entes particulares (*«das Sein ist nicht seiend»*). Indagar en el Ser no es preguntar: ¿Qué es *esto* o *eso*? Es preguntar: ¿Qué es «es»? («*was ist das ist?*»). El mismo preguntar es ya darse cuenta de que esta pregunta nunca se había hecho tan claramente en el pensamiento occidental desde los presocráticos, y que la filosofía sistemática de Occidente, en realidad, ha hecho todo lo posible por ocultarla. Pero también significa darse cuenta de que el discurso humano, ya sea por alguna limitación inherente o porque la huella que en él han dejado la lógica y la gramática convencionales es demasiado profunda, no puede dar una respuesta que, a un tiempo, responda a, sea auténticamente responsable ante, la naturaleza de la pregunta, y

satisfaga los criterios normales de inteligibilidad. Este hecho, dice Heidegger, nos deja como único recurso la tautología.

Pero ¿tenemos que rechazar esta forma, tenemos que equiparar una definición tautológica con una circularidad o vacío sin sentido? No, replica Heidegger, en este momento tranquilo, recapitulador, de su obra y de su vida. La objetividad supuestamente lógica, supuestamente analítica, las pretensiones arrogantes del positivismo y las ilusiones de verificabilidad/falsabilidad (el modelo de Popper) han llevado al hombre occidental a la enajenación personal y a la barbarie colectiva. Su ufano mundo científico-tecnológico no es sino un mundo de latente desesperación e irracionalidad. Por lo tanto, quizás «lo tautológico sea la única posibilidad que tenemos de pensar, de pensar más allá de, lo que la dialéctica sólo puede ocultar». *Es* no tiene paráfrasis. No se puede explicar «*el hecho de ser*» del Ser. Lo único que podemos hacer es afirmarlo tautológicamente: *Sein ist Sein* («Ser es Ser»).

Este último Heidegger va todavía más lejos, se vuelve «más oscuro» aún: el Ser no es ni una sustancia ni una potencia ni una fuerza oculta. Es «todo», pero está al mismo tiempo, en relación con su origen, indivisiblemente implícito en la *nada*, en esa *Nichts* que, como Carnap y A. J. Ayer burlonamente han señalado, ni se puede definir ni se puede verificar, pero que todos nosotros, replica Heidegger, hemos conocido de manera inmediata en momentos de angustia y de vértigo. Podemos escribir *Sein: Nichts*, dice Heidegger. Pero esta ecuación no es negativa. El *Nichts* no es *nihil*. La nada no es negación del Ser. La palabra misma nos dice que: *nada*[55] tiene el sentido de un «estado de presente», un «estar ahí» existenciario, del que no se puede decir, ingenuamente, que está encerrado, circunscrito por algún ente particular, por algún objeto específico. «*Das Nichten des Nichts "ist" das Sein*»: la negación de la Nada «es» el Ser. Esta última frase representa para Carnap la prueba final de la vacuidad de Heidegger. Para Heidegger representa un intento, ineludiblemente tautológico, de reeducar al lenguaje y al pensamiento —ambos son lo mismo— para que

puedan emprender la tarea de la comprensión ontológica y de la supervivencia del hombre en esta tierra (estos dos, también, son la misma cosa).

El *Dasein* encontrará el camino de regreso al hogar original sólo cuando sea capaz de soportar todo lo paradójico, lo escandaloso y, desde cualquier punto de vista filosófico-científico, lo ridículo de esta empresa.

Incluso Winfried Franzen, un lector de Heidegger tan meticulosamente simpatizante suyo, llega a la conclusión de que «lograr una clara determinación de lo que realmente quiere decir Heidegger con *Sein* es, por ahora, virtualmente imposible». Desde esta perspectiva, el recurso último a la tautología implicaría que se acepta, inevitablemente, la derrota. Y éste puede ser el caso, en verdad. En cierto momento de *Identität und Differenz*, momento único, hasta donde yo sé, en toda la obra de Heidegger, el maestro concede con un brusco cambio de tono que la búsqueda ontológica, el intento de separar al Ser de los entes, es una especie de juego inútil, un juego de escondidillas tautológico. Incluso esto, por supuesto, no significa necesariamente que no vale la pena jugar este juego, que no se trata de un juego que exige del hombre sus impulsos más nobles y vigorosos. Pero sí sería una terrible señal.

Sin embargo, puede haber otra manera de enfocar el núcleo tautológico de la filosofía del Ser de Martin Heidegger. *Sein ist Sein*, el rechazo de cualquier paráfrasis o de la exposición lógica tienen su más preciso precedente en la finalidad ontológica de la teología.

Desde un punto de vista formal, como hemos visto, son el equivalente exacto de la expresión autosuficiente y de la autodefinición de la Divinidad: *Yo soy el que soy*; y del rechazo, tan total en Kant como en el Antiguo Testamento mismo, a hacer la anatomía y la disección analíticas del Uno trascendente de lo divino. Heidegger está decidido a pensar fuera de la teología. Insiste en que su ontología fundamental es extrateológica, que no tiene nada que decirnos de la existencia o los atributos de Dios. Sin embargo, tal y como yo lo veo, el paradigma y la expresión del Ser de

Heidegger, del corte ontológico entre el Ser y los seres, sigue paso por paso la sustitución de «Dios» por el término *Sein*. Esto *no es* una prueba de que dicha sustitución esté latente en el proyecto de Heidegger. Él la rechazaría. Pero sí significa, para este lector al menos, que su filosofía, su sociología, su poética y, en un nivel poco claro, su política, implican y articulan una «pos-teología».

Estas «posteologías» son uno de los elementos más activos en el moderno pensamiento occidental. Me parece perfectamente legítimo reconocer en la estructura mesiánica del programa histórico de Marx y en el pesimismo estoico de la versión que da Freud de la condición humana, rasgos inequívocos de herencia y metáfora teológicas. Las doctrinas nietzscheanas de la voluntad y del «eterno retorno» son explícitamente posteológicas. Son intentos de proyectar la experiencia humana inmediatamente después del eclipse de Dios. Resulta difícil evitar la impresión —e «impresión» quizá sea una palabra demasiado cautelosa— de que la doctrina de Heidegger sobre el Ser, sobre el «estado de yecto» y la autenticidad, sobre el ser-en-la-muerte y la libertad, sobre el lenguaje como *logos*, constituyen una metateología que pone al Ser con su oculto «estado de presente» en el lugar de la divinidad sobrenatural. El misterioso cuarteto de las últimas obras de Heidegger —«los dioses, el hombre mortal, los cielos y la tierra»— se explica, en todo caso, sólo en términos de una adaptación metafórica de la teología tradicional en una especie de «misterio de inmanencia». Esta adaptación, así como el conjunto del vocabulario y los procedimientos argumentativos de Heidegger, tiene elementos teológicos.

Muchos considerarán que todo esto es un pobre resultado. Para los lógicos y los positivistas constituirá la evidencia concluyente del «misticismo» de Heidegger. No me parece que ninguna de las dos sea una reacción pertinente.

Incluso si son tan patentemente incontestables, o precisamente por ello, las preguntas que hace Heidegger sobre la naturaleza y el sentido de la existencia son ineludiblemente esenciales. Al

plantearlas una y otra vez, ha logrado dar a numerosas áreas de la conducta humana, de la historia social y de la historia del pensamiento una perspectiva moderna y radicalmente provocadora. El esfuerzo de Heidegger, muy probablemente frustrado, por crear una nueva expresión, por liberar al lenguaje de presuposiciones hechas en gran medida sin analizar, y de carácter muchas veces ilusoriamente metafísico o «científico», tiene una enorme importancia y atractivo. Su diagnóstico de la enajenación y de la esclavitud humana en una ecología devastada fue profético, y nadie lo ha superado en seriedad y en alcance. La revaluación de Heidegger del desarrollo y del sentido ambiguo de la metafísica occidental, desde Platón hasta Nietzsche, resulta, incluso cuando uno no está de acuerdo con ella, profundamente estimulante: literalmente lo obliga a uno a re-pensar el concepto mismo de pensamiento. Sólo un gran pensador puede hacer eso en forma creadora. Además Heidegger ha sido, de un modo tal que sólo Wittgenstein podría igualar en integridad dramática (¿o histriónica, nos atreveríamos a decir?), el ejemplo moderno de una vida entregada a la causa de la investigación intelectual, moral. Gracias a la presencia de Heidegger se ha podido reafirmar la idea de que hacer preguntas es la suprema devoción del espíritu, la convicción de que el pensamiento abstracto es el privilegio y la carga primordiales del hombre.

Muchas cosas permanecen oscuras en esta enorme obra, tan frecuentemente enigmática e incluso inaceptable. Las futuras filosofías y antifilosofías se alimentarán de ella, y sacarán más provecho, quizás, cuando la rechacen. Pero la pregunta de Heidegger perdurará, y es Coleridge, anticipándose literalmente, quien la resume con mayor agudeza:

> ¿Has elevado alguna vez tu mente a la consideración de la *EXISTENCIA*, en sí y por sí misma, la existencia en cuanto acto puro de existir? ¿Te has alguna vez dicho a ti mismo, gravemente, ¡ES!, sin tener en cuenta en ese momento si tienes

> ante ti a un hombre o una flor o un grano de arena? ¿Sin referirse, en fin, a ningún modo o forma particular de existencia? Si realmente lo has logrado, habrás sentido seguramente la presencia de un misterio que habrá suspendido a tu alma de terror y asombro. Las palabras: ¡No hay nada!, o ¡Hubo una vez en que no hubo nada!, se contradicen a sí mismas. Está esto tan dentro de nosotros que rechaza esta proposición con una luz plena e instantánea, como si fuera la contraevidencia misma que afirmara su propia eternidad (*The friend* II, XI).

Martin Heidegger es el gran maestro del asombro, el hombre cuya perplejidad ante el hecho escueto de que *somos* en lugar de *no ser* ha colocado un obstáculo radiante en el camino de la obviedad. Su pensamiento vuelve imperdonable cualquier gesto de condescendencia, incluso momentáneo, ante el hecho de existir. En el claro del bosque al que conducen, sin alcanzarlo, sus sendas irradiantes, Heidegger ha postulado la unidad del pensamiento y de la poesía, del pensamiento, de la poesía y del acto supremo de la dignidad y celebración humanas que es dar gracias. A metáforas más insignificantes entregamos nuestra vida.

BIBLIOGRAFÍA SUMARIA

OBRAS DE HEIDEGGER

«Das realitatsproblem in der modernen Philosophie» (El problema de la realidad en la filosofía moderna), *Philosophisches Jarhbuch der Görresgesellschaft*, 24, 1912.

Die Lehre vom Urteil im Psychologismus: Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik (La teoría del juicio en el psicologismo. Contribución crítico-positiva a la lógica), 1914.

Die Kategorien-und Bedeutungslehre des Duns Scotus (La teoría de las categorías y de la significación en Duns Escoto), 1916.

«Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft» (El concepto de tiempo en la ciencia histórica), en *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 161, 1916.

Sein und Zeit: Erste Hälfte (El ser y el tiempo. Primera parte), 1927, separata especial de *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*. En la 7a. edición alemana declara el autor que no habrá la segunda parte anunciada en la primera. (Traducción castellana por José Gaos, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951. Reimpresiones, 1962 y 1968; 2a. ed. rev., 1971, reimpresiones, 1974, 1980).

Kant und das Problem der Metaphysik, 1929. (Trad. cast. de G. I. Rith, *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 1954; 1a. reimp. en 1973, 2a. ed., 1981, precedida por un diálogo polémico entre Heidegger y Ernst Cassirer sobre Kant y el idealismo).

Vom Wesen des Grundes, 1929. (Trad. cast. de A. G. de Walther en *Sustancia*, Tucumán, 1940, y de J. D. García Bacca, *La esencia*

del fundamento, México, 1944).
Was ist Metaphysik?, 1929. (Trad. cast. de Xavier Zubiri, «¿Qué es metafísica?», en *Cruz y Raya*, 6, Madrid, 1931, y de Raimundo Lida en *Sur*, 5, Buenos Aires, 1932).
Die Selbstbehauptung der deutschen Universität («La autoafirmación de la universidad alemana»), 1933.
Hölderlin und das Wesen der Dichtung. (Trad. cast. «Hölderlin y la esencia de la poesía», en *El Escorial*, 28, Madrid, 1943, de J. D. García Bacca, seguida de *La esencia del fundamento*, México, 1944; y de Samuel Ramos, en conjunto con la traducción cast. de *Der Ursprung des Kunstwerkes*, en *Arte y poesía*, FCE, México, 1958).
Das Ereignis (El acontecimiento), trabajo inédito de 1941.
Platons Lehre von der Wahrheit, 1947. (Trad. cast. de N. V. Silvetti, «La doctrina de Platón acerca de la verdad», en *Cuadernos de Filosofía*, 10-12, Buenos Aires, 1953).
Vom Wesen der Wahrheit, 1943, texto procedente de conferencias de 1930. (Trad. cast. de Carlos Astrada, «De la esencia de la verdad», en *Cuadernos de Filosofía*, 1, Buenos Aires, 1948).
Erlauterungen zu Hölderlins Dichtung, 1944. (Aclaraciones sobre la poesía de Hölderlin).
Brief uber den Humanismus, aparecida primero conjuntamente con *Platons Lehre…*, 1947, y después en separata, 1949. («Carta sobre el humanismo», trad. cast. de Alberto Wagner de Reyna en *Realidad*, 7 y 9, Buenos Aires, 1948; y de R. Gutiérrez Girardot, Taurus, Madrid, 1955).
Holzwege, Eine Sammlung von Vorträgen, 1950. (Trad. cast. de José Rovira Armengol, *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1960. Contiene: 1. El origen de la obra de arte. 2. La época de la imagen del mundo. 3. El concepto hegeliano de la experiencia. 4. La frase de Nietzsche «Dios ha muerto». 5. ¿Para qué ser poeta? 6. La sentencia de Anaximandro).
Bauen, Wohnen, Denken (Construir, morar, pensar), conferencia de 1951, publicada después con otros textos en el vol. *Vorträge und Aufsätze*.
Der Feldweg (El sendero), 1953.

Einführung in die Metaphysik, 1953, basada en textos de 1930. (Trad. cast. de Emilio Estiú, *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, 1956, con un estudio preliminar del traductor).
Vorträge und Aufsätze, 1953. (Relaciones y artículos. Trad. parcial al inglés de D. Krell y F. Kapuzzi, *Early Greek thinking*, Nueva York, 1975. Contiene: «The Anaximander fragment», «Logos (Heraclitus, Fragment B50)», «Moira (Parmenides, VIII, 34-41)» «Aletheia (Heraclitus, Fragment B16)».
Die Frage nach der Technik (La cuestión de la técnica), conferencia de 1953 publicada en el vol. *Vorträge und Aufsätze*.
Was heisst Denken?, 1954. (Trad. cast. de Hernán Zucchi, «¿Qué significa pensar?», en *Sur*, 215-216, Buenos Aires, 1952, y Nova, Buenos Aires, 1958).
Aus der Erfahrung des Denkens. 1954. (Trad. cast., «Sobre la experiencia del pensar», en *Anuario de Arte y Literatura*, 1961-1962, República Argentina).
Was ist das-die Philosophie?, 1956. (Trad. cast. de Víctor Li Carrillo, *¿Qué es esto, la filosofía?*, con una carta de Martin Heidegger al traductor, Lima, 1958).
Zur Seinsfrage, 1956. (Trad. cast. de Germán Bleiberg, *Sobre la cuestión del ser*, Revista de Occidente, Madrid, 1958).
Der Satz vom Grund, 1957. (Trad. cast. *El principio de razón*, 1958).
Identität und Differenz, 1957. (Identidad y diferencia. Contiene: «El principio de identidad» y «La constitución onto-teo-lógica de la metafísica»).
Unterwegs zur Sprache, 1959. (En camino del lenguaje. Trad. cast. parcial de Hernán Zucchi, «Georg Trakl. Una localización de su poesía», en Georg Trakl, *Poesías*, 1956, pp. 7-56).
Der Ursprung des Kunstwerkes, 1960. (El origen de la obra de arte. Trad. cast. de F. Soler Grima en *Cuadernos Hispanoamericanos*, 25-27, Madrid, 1952, y de Samuel Ramos, conjuntamente con su versión de *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, en *Arte y poesía*, FCE, México, 1958).
Nietzsche, 1961, 2 vols.
Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von der transzendentalen Grundsätzen, 1962. (La pregunta por la cosa. En torno a la doctrina kantiana de los principios trascendentales. Trad. cast. de

E. García Belsunce y Z. Szankay, *La pregunta por la cosa*, Sur, Buenos Aires, 1964. Contenido: A. Los distintos modos de preguntar por la cosa. B. El modo de preguntar por la cosa en Kant).
Wegmarken. (Trad. cast. de E. García Belsunce, *Ser, verdad y fundamento*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1975. Contenido: De la esencia del fundamento, 1929. De la esencia de la verdad, 1943. La tesis de Kant sobre el ser, 1962).

SOBRE HEIDEGGER

Misch, Georg, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, 1930.
Kraft, J., *Von Husserl zu Heidegger*, 1932.
Wagner de Reyna, Alberto, *La ontología fundamental de Heidegger*, Buenos Aires, 1939.
Waelhens, Alphonse de, *La philosophie de Martin Heidegger*, 1942. (Trad. cast., *La filosofía de Martin Heidegger*, 1945).
García Bacca, J. D., *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, 1947.
Quiles, Ismael, *Heidegger, el existencialismo de la angustia*, 1948.
Astrada, Carlos, *Ser, humanismo, «existencialismo». Una aproximación a Heidegger*, 1949.
Lukács, György, «Heidegger redivivus», en *Sinn und Form*, 1, 1949.
Gaos, José, *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*, FCE, México, 1951; 2a. ed. rev., 1971.
Waelhens, Alphonse de, «Heidegger et le problème de la métaphysique», en *Revue Philosophique de Louvain*, febrero de 1954.
Lübbe, H., «Bibliographie der Heidegger-Literatur 1917-1955» (Bibliografía de la literatura sobre Heidegger, 1917-1955), en *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, vol. 11, 1957.
Nuño, Juan Antonio, «La revisión heideggeriana de la historia de la filosofía. La tarea de la destrucción de la historia de la ontología en relación con la filosofía griega», en *Episteme*, Caracas, 1959-1960.

Schneeberger, Guido, *Ergänzungen zu einer Heidegger-Bibliographie, mit vier Beilagen und einer Bildtafel*, 1960. (Complemento a una bibliografía de Heidegger, con cuatro suplementos y una lista de ilustraciones).

Feick, Hildegard, *Index zu Heideggers «Sein und Zeit»*, 1961.

Richardson, W. J., *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, 1963. Con un prefacio de Heidegger.

Poggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, 1963.

Adorno, T. W., *Jargon der Eigentlichkeit* (La jerga de la especificidad), Francfort del Meno, 1964.

Seidel, G. J., *Martin Heidegger and the Pre-Socratics: An Introduction to His Thought*, 1964.

Apel, K. O., «Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn und das Problem der Geisteswissenschaften» (La cuestión del significado y el problema de las «ciencias del espíritu»), en *Philosophisches Jahrbuch*, 72, Friburgo, 1965.

Lévinas, Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París, 1967.

Naess, A., «Heidegger», en *Four Modern Philosophers: Carnap, Wittgenstein, Heidegger, Sartre*, 1968.

Sass, Hans-Martin, *Heidegger-Bibliographie*, Meisenheim de Glan, 1968.

——, *Materialien zu Heidegger-Bibliographie 1917-1971*, Meisenheim, 1975.

Apel, K. O., «Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinlosigkeits Verdachtgegen alle Metaphysik» (La cuestión del significado del ser y la desconfianza del absurdo hacia toda metafísica), en O. Pöggeler (ed.), *Heidegger: Perspektiven zur Deutung Seines Werkes*, Colonia, 1969.

Ferrater Mora, José, «Heidegger (Martin)», en *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires, 1969. Con una excelente exposición de la obra del filósofo.

Cortez, Maurice, *La filosofía de Heidegger*, FCE, México, 1975.

Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, Nueva York, 1975.

Franzen, Winfried, *Martin Heidegger*, Stuttgart, 1976 (con una importante bibliografía).

Entrevista con Heidegger, publicada póstumamente en *Der Spiegel*, XXIII, 1976.
Goldmann, Lucien, *Lukács et Heidegger*, París, 1977.
Böschenstein, Bernhard, «Die Dichtung Hölderlins», en *Zeitwende* 48, Lahr, 1977.
Murray, Michael (ed.), *Heidegger and Modern Philosophy: Critical Essays*, Yale University Press, 1978.



FRANCIS GEORGE STEINER (23 de abril de 1929- 3 de febrero de 2020), conocido como George Steiner, profesor, crítico, teórico de la literatura y de la cultura, y escritor.

Fue profesor emérito del Churchill College de la Universidad de Cambridge (desde 1961) y del St Anne's College de la Universidad de Oxford.

Su ámbito de interés principal fue la literatura comparada. Su obra como crítico tiende a la exploración, con reconocida brillantez, de temas culturales y filosóficos de interés permanente, contrastando con las corrientes más actuales por las que ha transitado buena parte de la crítica literaria contemporánea. Su obra ensayística ha ejercido una importante influencia en el discurso intelectual público de los últimos cincuenta años.

Steiner escribió desde 1995 para *The Times Literary Supplement*; a lo largo de su trayectoria, ha colaborado también con otras publicaciones periódicas, tanto de forma continua (*The Economist*, 1952-1956, *The New Yorker*, 1967-1997, *The Observer*, 1998-2001), como esporádica (*London Review of Books, Harper's Magazine*).

Ha publicado, además, varios libros de ensayos, novelas y de poesía.

Notas

[1] Por varias alusiones del autor a lo largo del libro podemos concluir que éste fue escrito después de la muerte de Heidegger, ocurrida en mayo de 1976. En consecuencia, nos parece extraña la afirmación de que sólo estos dos tomos hayan aparecido en 1976, ya que al consultar la edición de la *Gesamtausgabe* encontramos por lo menos dos más que llevan fecha de ese año: *Wegmarken* y *Logik-Die Frage nach der Wahrheit* (tomos 9 y 21 de dicha edición). Esta edición la lleva a cabo la editorial Vittorio Klostermanns, Francfort del Meno, y constará efectivamente de 57 tomos, como lo indica el índice general que acompaña a cada tomo. El plan general es el siguiente: los primeros 16, como lo dice Steiner, son las *obras publicadas* en vida de Heidegger entre 1914 y 1970. Los 41 tomos restantes corresponden a las conferencias universitarias inéditas. Esta sección se divide en dos partes: la de Marburgo (tomos 17 a 26 inclusive) y la de Friburgo (27-57). [T.] **<<**

[2] Traducción de José Gaos, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951. [T.] **<<**

[3] Traducción de José Gaos, *Kant y el problema de la metafísica*, 2a. ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1981. [T.] **<<**

[4] Traducción al español de Emilio Estiú, *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, 1959. [T.] **<<**

[5] Varias obras aludidas aquí por el autor forman parte de una obra mayor y por lo tanto es difícil decir a cuál corresponden. Sin embargo, algunas se pueden identificar: las conferencias sobre Parménides de 1942-1943 harán el tomo 54; el repaso de la historia de la metafísica, el 23: *Geschichte der Philosophie von Thomas v. Aquin bis Kant*; su exégesis de Leibniz y la lógica, el 26: *Logik (Leibniz).* [T.] **<<**

[6] «Sendas perdidas» tradujo el autor de la versión al español de esa obra de Heidegger, José Rovira Armengol (Losada, Buenos Aires, 1960). [T.] **<<**

[7] Véase *Kant y el problema de la metafísica*, 2a. ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1981. **<<**

[8] El autor dice en inglés «the being of Being» (p. 24). Y literalmente sería, si seguimos lo que dirá en el próximo capítulo, «el ente del Ser». Pero esta traducción contradice todo lo que será explicado en los próximos capítulos. De hecho, como se verá, posteriormente se utilizará la expresión «the Being of being», que traducimos como «el ser del ente» y que corresponde más a las expresiones heideggerianas. [T.] **<<**

[9] La versión española que conocemos traduce, en efecto: *¿Qué es esto, la filosofía?*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1958. Traducción y notas de Víctor Li Carrillo. Utilizamos siempre esta edición para traducir las citas dadas por el autor, excepto en los casos en que así lo indicamos, porque consideramos que seguir la traducción ya existente traicionaría o desvirtuaría el argumento del autor en inglés. [T.] **<<**

[10] No seguimos la traducción de Li Carrillo. Véase p. 59 *n*. [T.] **<<**

[11] La palabra *proyacente* es traducción literal del alemán *Vorliegende*, como el mismo Li Carrillo lo declara. [T.] **<<**

[12] No seguimos la traducción de Li Carrillo. [T.] **<<**

[13] En este párrafo traducimos literalmente el texto de Steiner cuyo argumento se basa en la distinción tipográfica entre *being* y *Being, ser* y *Ser* respectivamente. Sin embargo, en adelante nuestra traducción de *being* será *ente*, el término más generalmente aceptado en las versiones al español, equivalente del *Seiend* en alemán. En el mismo inglés la traducción de *Seiend* por *being* no es totalmente aceptada; Ralph Manheim, traductor al inglés de *Einführung in die Metaphysik* (*An introduction to metaphysics*, Yale University Press, 1959), traducción que pasará en los siguientes párrafos a utilizar Steiner, usa el término *essent* (empleado una sola vez por Steiner, véase nota al pie en la página 67 de esta traducción). La explicación que da Manheim es la siguiente: «Este libro [*An introduction…*] es sobre "Sein" en su relación con "Seiendes" y "Dasein". La palabra inglesa "being" [*sic*, sin mayúscula] es un equivalente casi aceptable de "Sein". Digo "casi" porque "Sein" es un infinitivo, mientras que "being" es un participio de origen, y esto produce ciertas dificultades con los análisis gramaticales de Heidegger. En lo que se refiere a "seiend" [*sic*] se trata de un invento filosófico, una palabra "ajena al habla cotidiana"» (p. 77). «Por razones estilísticas y de significado consideré fundamental traducir "seiend" con la misma palabra siempre, una palabra que fuera parte del verbo "to be" y ajena al habla cotidiana. Pero esa palabra no existe en inglés. Se ha usado "Existent". Pero hay dos objeciones contra ésta: 1) no deriva del verbo "to be"; 2) en Heidegger significa otra cosa. […] Me he tomado, pues, la libertad de acuñar una palabra: "essent", "essents", "the essent", basándome en la ficción de que *essens, essentis* es el participio presente de *sum*. Espero que este latín, no muy bueno, no sea una objeción demasiado contundente contra mi palabra» (Manheim, *op. cit*., p. IX, translator's note). De hecho, Steiner muchas veces alterna el uso de

being y *essent* sin darle ningún matiz especial a ninguno de los dos términos. [T.] **<<**

[14] «Contestación» posee al mismo tiempo un sentido de respuesta y de disputa, de antagonismo; matiz este último que posee «respuesta», al tiempo que implica «responsabilidad». La distinción es importante porque etimológicamente *ent-sprechen* proviene de *gegen-sprechen* («contra-hablar»), aunque su sentido usual sea ahora el de «corresponder». [T.] **<<**

[15] El autor sigue aquí muy de cerca el texto de Heidegger, casi lo cita sin comillas, pero éste dice: *die dem Sein der Seienden entspricht*, o sea, *responderá al ser del (los) ente(s).* Este último orden es el que dan los traductores al español y al inglés. De Steiner es la inversión (*cf*. p. 44, traducción al español, *op. cit.*; y *What is philosophy?*, Twayne Publishers, p. 68 para el alemán y 69 para el inglés, trad. De Kluback y Wilde). [T.] **<<**

[16] No seguimos la traducción española, pero ésta traduce correctamente: «abrir los oídos, *dejarlos* libres…». Heidegger se refiere a los oídos y no a «nosotros». [T.] **<<**

[17] «Conversión» y «reverso» son los términos que usa Ferrater Mora para *Kehre*. José Gaos usa en cambio «vuelta», que en sentido literal es más exacto y expresivo. Hemos empleado el término del primero por razones estilísticas y de concordancia con las frases que usa Steiner. Véase la palabra «Heidegger» en José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, y en José Gaos, *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México, p. 129. [T.] **<<**

[18] Frase repetida a lo largo del primer capítulo de la *Introducción a la metafísica*. [T.] **<<**

[19] *Dichtende* es un participio presente. En el caso del verbo *dichten* hay quienes prefieren, para mayor claridad, traducir «que hace poesía». [T.] **<<**

[20] «La música callada» de san Juan de la Cruz. [T.] **<<**

[21] Steiner se refiere a *being*, el nombre y el participio presente. [T.]
<<

[22] Aunque no está indicado en el original, esta última oración es una cita de Heidegger. [T.] **<<**

[23] «Estado de presencia» es como traduce Estiú (*op. cit.*, p. 99) el término alemán *Anwesenheit*. En este caso particular, Steiner sigue a Manheim. Aclarado esto, nos entra la duda de que sea precisamente este *Anwesenheit* a lo que Steiner se ha estado refiriendo con la palabra «presentness». Tanto Gaos como Ferrater Mora traducen *Anwesenheit* por «presencia», y en forma correspondiente, este último: *Anwesen* por el «estar presente»; *Anwesenden* por las «realidades presentes». Pero en el caso de Ferrater Mora la traducción de *Anwesen* se puede prestar a confusión porque *Vorhanden* lo vierte como «*estar-presente*». De las dos traducciones de la *Carta sobre el humanismo* que conocemos, una posee observaciones importantes del traductor sobre este punto. Las transcribimos: «*Wesen*, como verbo: hacer ser o dejarse ser, no ser-esencialmente. Con *Wesen* se forman *Anwesen*, etc., presentarse, etc. Dejarse ser es análoga a una expresión hispanoamericana que dice: Déjese venir, por venga. Déjese ser, pues, por sea, es decir, preséntese, etc. […] *Anwesendes, Anwesenheit*. Presente y Presencia. En todo caso, presencia y presente nada tienen que ver con pre-sencia (insensatez sólo comparable con el inventor de esta especulación), sino lo que se ha dejado ser, lo que se deja ser en el sentido indicado…». Rafael Gutiérrez Girardot, traductor, en Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Taurus, Madrid, 1959, pp. 70-71.

«Estado de presente» es nuestra traducción del inglés «presentness», término acuñado por Steiner. Aunque más adelante utilice dos veces este término en relación con *Vorhandensein* y *Vorhandenheit*, pensamos que se prestaría a confusión utilizar para ese término el equivalente de Gaos para estos últimos dos: «ser ante los ojos», puesto que no siempre se da en el texto de Steiner el contraste entre *Vorhandenheit* y *Zuhanden* («ser ante los ojos» y «ser a la mano», respectivamente) que se da en Heidegger. [T.] **<<**

[24] El contexto da los dos sentidos, véase *Introducción a la metafísica*, ed. cit., pp. 99-100. [T.] **<<**

[25] En este párrafo Steiner emplea «being», que de acuerdo con lo dicho antes correspondería a «ente»; pero con este término se vuelve confusa la exposición de Steiner. Véase, por lo demás, lo que ha dicho el mismo Heidegger en la misma obra un poco antes: «La *physis* es el ser mismo, en virtud de lo cual el ente llega a ser y sigue siendo observable» (*op. cit*., p. 53). [T.] **<<**

[26] En las últimas páginas el autor no ha seguido su distinción entre «being» y «Being», *ente* y *ser*, respectivamente. En estas últimas líneas, por ejemplo, el sentido pide *ser* y no *ente*, a pesar de que el autor usa «being». A veces, en cambio, parece hablar no del *ser* sino de la *entidad*, lo que él denomina con *beingness*, y en efecto así sucede más adelante cuando habla de la *ousía*. [T.] **<<**

[27] En el original dice: «For Heidegger, to be is “to speak being” or more often, to question it» (Steiner, *Heidegger*, p. 52). El sentido de *being* como aquello que interrogamos lo hemos traducido como el *ser*, siguiendo todas las traducciones al español de Heidegger e incluso la distinción del mismo Steiner. [T.] **<<**

[28] El «is» del inglés corresponde a «es» y «está» en español; pero las dos formas del español proceden de la misma raíz indoeuropea (la primera de las dadas por Heidegger). [T.] **<<**

[29] En el original: «between “Being” and “beings”, between “Being” and “essents”». [T.] **<<**

[30] *Carta sobre el humanismo*, Taurus, Madrid, 1959, trad. de Gutiérrez Girardot. La traducción de Juan David García Bacca y Alberto Wagner de Reyna no difiere de ésta fundamentalmente. [T.] **<<**

[31] Steiner juega con el sentido de *after* en inglés (*nach* en alemán). Antes lo ha usado, siguiendo a Heidegger, con el sentido de *sobre: «sobre* lo que está preguntando». Aquí lo usa con el sentido de «detrás de algo», «tras» algo. Lo importante es la relación que establece con *attendance*, que en inglés indica tanto dedicación como con-secuencia, un «venir tras». [T.] **<<**

[32] Steiner utiliza aquí el verbo *to think through*. Antes lo ha usado un par de veces y lo hemos traducido como «pensar de cabo a cabo», que es una traducción de «compromiso» entre el término inglés y el término alemán que en este caso pretende traducir. Estrictamente, *to think through* no tiene equivalente español pero se podría traducir como «pensar hasta resolver algo». Ahora bien, Steiner lo usa como equivalente del verbo alemán *Durchdenken*, que en alemán cotidiano significa «considerar». Sin embargo, Heidegger, como lo señala en este párrafo Steiner, tiene en cuenta los elementos de la palabra: *durck*, «a través», y *denken*, «pensar». En esta traducción usamos, pues, tanto «pensar de cabo a cabo» como «pensar a través». [T.] **<<**

[33] «Ser ante los ojos» es la traducción que da José Gaos de *Vorhandensein*. Véase *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951, p. 127. [T.] **<<**

[34] Aunque Heidegger distingue entre *existentiel* («existencial») y *existenzial* («existenciario»), sólo utiliza la categoría absoluta de *Existenzialität* («Existenciariedad»); pensamos que a ella se refiere el autor. *Cf*. Gaos, *op. cit*., p. 138. [T.] **<<**

[35] Término de Gaos. [T.] **<<**

[36] Gaos las traduce como *efectividad* y *facticidad*, respectivamente. Cf. *ibid*., p. 152. [T.] **<<**

[37] Hemos seguido la traducción de Gaos para ambos términos: *Vorhandenheit* y *Zuhandenheit* (*Cf*. J. Gaos, *Introducción*…, p. 127). Para comodidad del lector transcribimos parte de su argumentación: «Las expresiones alemanas del primer grupo [*zuhanden* y sus derivados] tienen en el original el sentido próximo al etimológico que reproducen bien las traducciones que se les han dado. En cambio, las expresiones alemanas del segundo grupo [*vorhanden* y sus derivados], aunque hacen juego por su composición con las del primero, tienen en el original un sentido que las relaciona más con la vista que con la mano, por lo cual, y porque la traducción literal, *ante la mano*, induciría a error, y las traducciones corrientes, *existente, presente*, incurrirían en equívocos inadmisibles en una traducción de esta obra y no harían juego alguno con las del primer grupo, se las ha traducido por las indicadas expresiones, figuradas, pero muy fieles» (J. Gaos, *op. cit*., p. 127). [T.] **<<**

[38] *El ser y el tiempo*, ed. cit., pp. 82-83. [T.] **<<**

[39] *El ser y el tiempo*, ed. cit., p. 83. **<<**

[40] *Ibid*., p. 135. **<<**

[41] *Loc. cit*. **<<**

[42] *El ser y el tiempo, op. cit.*, p. 143. **<<**

[43] *El ser y el tiempo*, ed. cit., p. 142. **<<**

[44] Heidegger no habla en esta frase ni de *Rede*, ni de *Gerede*, sino de *Reden: das Reden*. Gaos distingue: *die Rede*, habla; *das Reden*: hablar, y eso es lo que usa aquí. Véase, *El ser y el tiempo*, ed. cit., p. 187, y *Sein und Zeit*, p. 224. Pero seguimos el sentido que le da Steiner. [T.] **<<**

[45] *El ser y el tiempo*, p. 187. **<<**

[46] En la frase final encontramos una grave discrepancia entre la traducción que da Steiner y la de Gaos. Steiner transcribe en el original: «Curiosity, in this authentic sense, is wonder [*thaumazein*]». Véase Steiner, *op. cit*., p. 94. Y Gaos: «La avidez de las novedades no tiene nada que ver con la admirativa contemplación de los entes, con el *thaumazein*; a la avidez de novedades no le importa…» *Cf. El ser y tiempo*, ed. cit., p. 192. Confrontadas ambas con el texto original, nos parece que la traducción de Gaos es la correcta; correcta, decimos, porque no se trata en este caso de un matiz, sino de una proposición contraria al sentido: «*Die Neugier hat nichts zu tun mit dem bewundernden Betrachten des Seienden, dem* thaumazein, *ihr liegt nicht daran*, durch Verwunderung in das Nichtverstehen gebracht zu werden, sondern sie besorgt ein Wissen, aber lediglich um gewusst zu haben». *Cf. Sein und Zeit*, p. 229 (cursivas del t.). Como se ve en lo que Steiner dice antes y después, la traducción de Gaos parece la correcta. Steiner hará la contraposición inmediatamente después de la avidez de novedades y del asombro (*thaumazein*). Parece ser, pues, una mala lectura que a él mismo no le convencía, pero que no confrontó con el original. [T.] **<<**

[47] *Unheim* se traduce en inglés *uncanny*, y ambos se traducen como «extraño», «inquietamente extraño», «rareza casi sobrenatural». Pero *unheimlich* en alemán quiere también decir, literalmente, «sin hogar» (*un* = sin, *heim* = hogar), y por ello Gaos traduce siempre por «inhospitalidad». Steiner subraya mucho la idea de Heidegger de relacionar esa extrañeza o desfamiliarización de lo cotidiano con un desamparo, o sea, una no familiaridad… etcétera. [T.] **<<**

[48] *Ibid*., p. 262. **<<**

[49] Lo «vocado» y la «vocación» son los términos de José Gaos, lo mismo que «estado de resuelto». [T.] **<<**

[50] *Schuld* significa en alemán tanto «culpa» como «deuda». Aquí Steiner sólo habla de «guilt» (culpa). Sin embargo, en la traducción de Gaos se da como significado inicial *deuda* y posteriormente *culpa*. El texto de Heidegger es una imbricación compleja de los dos sentidos; véase *El ser y el tiempo*, ed. cit., p. 304 y ss. [T.] **<<**

[51] Para un análisis de este término, véase Gaos, *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*, pp. 149-150. [T.] **<<**

[52] Gaos traduce *Schiksal* como «destino individual», y *Geschick* como «destino colectivo». Véase Gaos, *Introducción a…* p. 134. [T.] **<<**

[53] «De la esencia de la verdad» se encuentra en Martin Heidegger, *Ser, verdad y fundamento*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1968 (trad. de Eduardo García Belsunce); es la versión española de *Wegmarken*. [T.] **<<**

[54] *Carta sobre el humanismo*, trad. Rafael Gutiérrez Girardot, Taurus, Madrid, 1959. **<<**

[55] Steiner hace un juego de palabras: *no-thing-ness*, que en un sentido casi absurdamente literal sería: *no-cosa-idad*, y que en inglés resulta perfectamente natural. [T.] **<<**